Murray Bookchin



De As 91

de AS

anarchistisch tijdschrift

Achttiende jaargang, nr. 91, juli - september 1990.
De As verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle, ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: *f*24,-; buiten Benelux *f*30,-
Druk: Macula, Boskoop.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Redactie: Cees Bronsveld, Marius de Geus, Thom Holterman, Marli Huijer, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Simon Radius, Hans Ramaer.
Omslagontwerp: Detlef Greinert.
Verder werkten mee: John Clark, Roger Jacobs, Clifford Harper (ill.).

HET ECOLOGISCHE ANARCHISME VAN MURRAY BOOKCHIN

Hans Ramaer

Onbetwist is de Amerikaan Murray Bookchin momenteel de meest invloedrijke - en ook meest bekende - theoreticus van het anarchisme. Zijn belangrijkste bijdrage aan het politiek-filosofische denken is zijn poging om vanuit een alles omvattende filosofie van de natuur sociale ontwikkelingen te analyseren. Wie kennis neemt van Bookchins werk ontkomt dan ook niet aan de indruk dat er een eigentijdse Kropotkin aan het woord is. Want hoewel hij slechts sporadisch naar de geschriften van Kropotkin verwijst (naar andere klassieke anarchisten als Proudhon en Bakoenin trouwens evenmin) zijn er vele overeenkomsten tussen hun ideeën. Weliswaar is Bookchin géén grenzeloze optimist zoals Kropotkin, maar beiden zijn ervan overtuigd dat de evolutie de kiemen bevat van vrijheid en 'individuatie' - en dus indirect de mogelijkheid om een anarchistische samenleving te realiseren.[1]

1

Bookchin is in 1921 te New York geboren in een Russisch-joods arbeidersgezin. Al jong is hij actief in de communistische jeugdbeweging, maar krijgt aan het eind van de jaren dertig zoveel twijfels over het stalinisme dat hij uit de partij stapt en zich bij de trotzkisten aansluit.

Als zijn belangrijkste intellectuele mentor noemt Bookchin de Duitse emigrant Josef Weber, aan wie hij zijn *Post-scarcity Anarchism* opdroeg. Weber was één van de leiders van de trotzkistische exil-

partij *Internationale Kommunisten Deutschlands* in Frankrijk. Na veel omzwervingen kreeg Weber in het begin van de oorlog toestemming om zich in de Verenigde Staten te vestigen - hoewel hij in tegenstelling tot Herbert Marcuse weigerde om voor het State Departement te gaan werken, zoals Bookchin sardonisch memoreert. Waarschijnlijk is Bookchin's kennis van Hegel, Marx en eigenlijk alle 18e en 19e eeuwse Europese denkers terug te voeren op de invloed van Weber. Evenzeer kan zijn naar Amerikaanse begrippen nauwe betrokkenheid bij en grote kennis van Europa op het conto van die vriendschap worden bijgeschreven.

In die tijd - de jaren veertig - verdient Bookchin de kost als plaatwerker in de automobielindustrie. Hij is dan ook actief in de UAW, de vakbond van automobielarbeiders. Na een (overigens gewonnen) staking raakt hij echter zo teleurgesteld over het gebrek aan klassebewustzijn van zijn collega-arbeiders dat hij definitief afscheid neemt van het proletariaat en daarmee van het marxisme. In de jaren vijftig houdt Bookchin zich intensief bezig met de dan nog door bijna niemand onderkende milieuproblematiek. Onder het pseudoniem Lewis Herber schrijft hij over de gevaren van nucleaire straling, van chemisch behandelde levensmiddelen, en vooral over de alles verstikkende urbanisering. In de eerste helft van de jaren zestig verschijnt een deel van dat ecologisch onderzoek in boekvorm: *Our Synthetic Environment* (1962) en *Crisis in Our Cities* (1965). Het laatste boek wordt ook in het Nederlands vertaald als *Stikkende steden* (1966) maar blijft op dat moment onopgemerkt.

Eind jaren vijftig had Bookchin onder meer onder invloed van het werk van Buber en Camus voor het anarchisme gekozen en in de jaren zestig komen we hem dan ook tegen als redacteur van libertaire tijdschriften als *Anarchos* en *Liberation*. In die tijd, waarin hij in een commune woont en zich als woordvoerder van de anarchistische stroming in de studentenbeweging scherp tegen de 'Freudiaanse marxist' Marcuse keert, legt Bookchin de basis voor zijn synthese van ecologie en anarchisme. In inmiddels klassieke essays als 'Ecology and Revolutionary Thought' en 'Toward a Liberatory Technology' (opgenomen in zijn van 1971 daterende *Postscarcity Anarchism*) zet hij uiteen dat de oplossing van de ecologische crisis in het anarchisme ligt.

Vanaf de jaren zeventig raakt Bookchin steeds meer bekend in en buiten anarchistische kringen. Hij reist regelmatig voor studie en voor het houden van lezingen naar West-Europa. Ondertussen is hij directeur geworden van het Institute for Social Ecology in Rochester, Vermont, dat hij in 1974 met anderen heeft opgericht. Dit instituut is een Amerikaanse variant van *De Kleine Aarde*, een instelling voor voorlichting en onderzoek op het gebied van alternatieve technologie. In de eerste helft van de jaren tachtig doceert hij sociale ecologie aan het Ramapo College in New Jersey.

De afgelopen twee decennia heeft Bookchin naast talloze artikelen en essays een achttal studies en bundels gepubliceerd, die elkaar overigens deels overlappen. In 1973 verschijnt zijn korte geschiedenis en analyse van de stad, *The Limits of the City*, een onderwerp dat hij in 1987 uitgebreider behandelt in *The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship*. Waarschijnlijk is *The Spanish Anarchists. The Heroic Years 1868-1936* (1977) zijn minst bekende boek. Het is een op onder meer Spaanstalige literatuur gebaseerde historische studie, waarin Bookchin ingaat op de organisatorische structuur van de FAI, de anarchistische federatie, met zijn *affiniteitsgroepen*.

In 1980 bundelt Bookchin dertien essays over sociale ecologie en over het (neo-)marxisme in *Toward an Ecological Society*, en in 1982 verschijnt *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Het is zijn meest omvangrijke boek, waarin hij op basis van antropologische, (pre)historische en politiek-filosofische literatuur de geschiedenis van het menselijk samenleven beschrijft. Hij centreert zijn magnum opus rond het fenomeen *hiërarchie* dat hij als allesbepalend beschouwt. *The Ecology of Freedom* is zonder meer een indrukwekkende studie, maar zeker niet gemakkelijk toegankelijk voor de beginnende Bookchin-lezer.
Toch moet Bookchin ingezien hebben dat zijn ideeën over het ontstaan van hiërarchieën, van klassen en van staten een breder publiek verdienen. Geschreven in een bijna barokke stijl biedt Bookchin dan ook sinds kort een overzichtelijke samenvatting in *Remaking Society* (1989), terwijl de in 1986 verschenen bundel *The Modern Crisis* een viertal zeer leesbare essays bevat, waaronder een over het morele failliet van de kapitalistische samenleving. Over dat laatste onderwerp handelt ook *The Ethics of Evil*, waaraan Bookchin momenteel de laatste hand legt.
Een deel van Bookchin's geschriften is in Duitse, Franse, Spaanse, Portugese en Italiaanse vertaling verschenen. Nederland en België steken daarbij schamel af. In 1977 brachten Utrechtse anarchisten een boekje uit met vier essays, terwijl Bas Moreel in 1980 een artikel vertaalde en als brochure uitgaf. Daarnaast verschenen enkele artikelen in vertaling in *De AS*, *Perspectief* en *De Vrije*. Maar het blijft wachten op de uitgever die Bookchin nu eens werkelijk recht doet.

2

Zijn koppeling van ecologie aan anarchisme noemt Bookchin *sociale ecologie*, een begrip dat volgens hem uitdrukt dat natuur en samenleving evenmin van elkaar gescheiden kunnen worden als lichaam en geest. Deze sociale ecologie nu biedt de oplossing voor de ecologische crisis waarin de wereld verkeert. Het onpersoonlijke kapitalisme en het catastrofale urbaniseringsproces, twee belangrijke oorzaken van die crisis, zijn uiteindelijk terug te voeren tot het fenomeen *hiërarchie*. De centrale stelling in Bookchin's oeuvre is dan ook dat hiërarchie *niet een biologisch, maar een institutioneel verschijnsel* is. Zoals ook de wil om de natuur te beheersen pas ontstond als weerslag van de groeiende dominantie van de ene mens over de andere. Wat weer betekent dat duurzaam overleven alleen mogelijk is in een *ecologische samenleving*, waaronder Bookchin een maatschappij verstaat die geen hiërarchie kent en daardoor in harmonie met de natuur verkeert.
Volgens Bookchin leert de evolutie dat er een tendens is naar steeds *complexere* structuren, waarvan de mate van stabiliteit bepaald wordt door twee factoren: *verscheidenheid* (differentiation) en *wederkerigheid* (mutual interaction). Om die reden zal ook een ecologische samenleving zich baseren op 'eenheid-in-verscheidenheid' en 'symbiotische participatie'. Vertaald in politieke termen bepleit Bookchin derhalve een gedecentraliseerde, kleinschalige en direct democratische maatschappij, zoals die al door generaties van anarchisten en utopisten is geschetst.[2]
We leven, zegt Bookchin, in een tijdperk van *post-schaarste*, een begrip dat niet op overvloed slaat, maar op het feit dat aan de objectieve voorwaarden om een ecologische maatschappij te realiseren momenteel voldaan is. De technologische ontwikkeling heeft immers een situatie geschapen die de mensheid de keus biedt tussen afhankelijkheid en autonomie. De technische middelen om

zich los te maken van die afhankelijkheid, om zich aan een materiële behoeften scheppende markteconomie te ontworstelen, zijn beschikbaar. Bookchin noemt ze *bevrijdende technologie*.
Deze eco-technologie, zegt Bookchin, omvat méér dan milieuvriendelijke technieken, zoals het gebruik van duurzame energiebronnen of het toepassen van biologische landbouwmethodes. Het bevrijdende karakter van eco-technologie heeft óók betrekking op zelfbeheer, participatie, overzichtelijkheid, kortom op *menselijke maat*. Weliswaar is Bookchin een utopist, maar de eco-technologie vereist geenszins een terugkeer naar volstrekte ambachtelijkheid. Kennelijk hebben degenen die iedere vorm van mechanisering en automatisering afwijzen volgens Bookchin nooit eerder zwaar of geestdodend werk verricht.[3]
Weliswaar is de eco-technologie in principe voorhanden, de toepassing ervan zal meer problemen opleveren. Bookchin constateert dat staat en samenleving inmiddels zo verstrengeld zijn geraakt dat zoiets als een 'gedepolitiseerde' staat ondenkbaar is geworden. En dat houdt volgens Bookchin in dat de staat niet kan worden 'afgeschaft' zonder de samenleving ingrijpend te reconstrueren. Als omnivoor heeft de staat in de loop van zijn bestaan immers de maatschappij opgeslokt, zodat sociale functies politieke functies zijn geworden. Het is volgens Bookchin dus bijna onmogelijk geworden om te bepalen waar het vervullen van administratieve functies (wat in iedere samenleving onontbeerlijk is) eindigt en het regeren begint. De dominantie van de staat is zo alom aanwezig dat velen ervan overtuigd zijn dat het statelijke organisatiebeginsel een noodzakelijke voorwaarde voor menselijk overleven is. Deze ideologische schijnrationaliteit vormt de uitkomst van een gradueel historisch proces, waarin persoonlijke loyaliteit overging in professionalisering van gezag en institutionalisering van macht.

3

Veel aandacht besteedt Bookchin aan de opkomst en bloei van de stad, alsook aan haar neergang door de vorming van metropolen en de urbanisering van het platteland. *Crisis in our Cities*, *The Limits of the City* en *The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship* zijn er geheel aan gewijd en ook in zijn overige werk, met name *The Ecology of Freedom*, neemt de stad een belangrijke plaats in. Door het ontstaan van steden verschoof het accent van bloedverwantschap, een biologische factor, naar sociale en economische factoren, waardoor mensen in beginsel de mogelijkheid verkregen om hun sociale omstandigheden te *veranderen*. De stad betekende de vrijheid om te kiezen. Bookchin noemt deze ontwikkeling de tweede *ommekeer* (turning point) in de menselijke geschiedenis. (De eerste is die van de heerschappij van priesters, krijgers en vorsten, de derde en laatste die van de nationale staat en het kapitalisme).
Daarbij verwijst Bookchin allereerst naar de oude Griekse stadstaat, de *polis*. Onmiskenbaar benadert het Athene van Aristoteles zijn ideaal van een 'organische gemeenschap', waar het burgerschap bloeit, en lijkt hij de slavernij en ondergeschikte positie van de vrouw daarbij voor lief te nemen. Een dergelijke gemeenschap maakte de ontwikkeling van de mens tot een ethisch en politiek individu mogelijk doordat de burger volledig participeerde in het politieke debat en het bestuur van de stad.
Met evenveel sympathie beschrijft Bookchin de laat-Middeleeuwse steden (met name de Noorditaliaanse) waarin individu en gemeenschap in een zeker evenwicht verkeerden - een harmonie

van wonen en werken, van produceren en consumeren, wat vooral te danken was aan de regulerende structuur van de gilden en het vrijwel ontbreken van vervreemde arbeid. Op die momenten is de overeenkomst tussen Kropotkin's en Bookchin's opvattingen overduidelijk. Beiden neigen ertoe bepaalde historische tijdperken te idealiseren. Maar de geschiedenis laat volgens Bookchin ook recentere voorbeelden zien van de stad als voedingsbodem van burgerschap: de steden in het 18e eeuwse New England en niet te vergeten de Parijse Communes van 1793-94 en 1871.
Er zijn volgens Bookchin verschillende oorzaken voor het verval van de steden aan te wijzen. Allereerst beroofde de opkomende natiestaat de steden van hun relatieve autonomie en souvereiniteit, in de tweede plaats leidde de uitbreiding van de markteconomie met zijn onpersoonlijke relaties tussen producent en consument tot desintegratie, en in de derde plaats bracht de invoering van het fabriekssysteem met zijn disciplinering van de arbeider en de vervreemding van diens product de steden onherstelbare klappen toe. De *bourgeois city* is daarom ten dode opgeschreven, zeker nu het recente urbaniseringsproces (dat Bookchin net als het kapitalisme 'een kankergezwel' noemt) het stadsleven ontmenselijkt en het platteland vernietigd heeft.
In een interview met de redactie van het libertaire tijdschrift *Fifth Estate* wijdt Bookchin de ecologische crisis aan de tegenstrijdigheid van stad en platteland: de stad is de bron van de milieuvervuiling. Bookchin stelt dan ook voor om de steden te decentraliseren, op te delen in beheersbare eenheden. 'Het is een oude en traditionele eis van anarchisten, die als een droom werd beschouwd. Maar voor de eerste keer in de geschiedenis is het niet simpelweg een droom, het is nu een noodzaak voor de mensheid om te overleven.'[4]

4

In essays als 'Listen Marxist!' (in *Post-Scarcity Anarchism*), 'Marxism as Bourgeois Sociology' en 'On Neo-Marxism' (In *Toward an Ecological Society*) keert Bookchin zich fel tegen het marxisme. Maar ook in de rest van zijn geschriften is steeds een impliciete marxisme-kritiek te vinden. 'Marx' werk' zegt Bookchin, 'dat misschien de meest opmerkelijke poging is om burgelijke sociale verhoudingen te onthullen, is in onze tijd zèlf de meest sublieme verhuller van het kapitalisme geworden.'[5] Zo'n uitspraak wijst er op dat de vele pijlen die hij afschiet niet in de laatste plaats bedoeld zijn voor de epigonen van Marx die staatskapitalisme voor socialisme verslijten en de mythe van een proletarische voorhoedepartij blijven koesteren. Ook een neo-marxist als Marcuse, die zijn hoop vestigde op het proletariaat in de derde wereld, wordt door Bookchin hard aangepakt, terwijl Gorz maar liefst 24 pagina's lang op de snijtafel wordt gelegd ('Andre Gorz rides again' in *Toward an Ecological Society*). In dat laatste geval kan men zich afvragen of Bookchin niet alsnog met zijn eigen marxistische verleden aan het afrekenen is.
Hoewel hij Marx tot de grootste denkers rekent, zeker waar het zijn briljante interpretatie *van het verleden* aan de hand van de klassentegenstellingen betreft, faalt diens 'wetenschappelijke socialisme' volledig waar het zich *met het heden* bezig houdt. Het gaat er niet om, zegt Bookchin, dat het marxisme voortdurend aan de veranderde situatie aangepast moet worden, de methode deugt überhaupt niet. Het kernprobleem is niet alleen dat Marx in het geheel geen oog had voor *dominantie* buiten het strikt economisch kader, maar evenzeer dat hij de overgang van de ene klassenmaatschappij naar de andere (dus van feodalisme naar kapitalisme) tot univer-

seel model verhief. Bookchin is van mening dat de transitie van een klassenmaatschappij naar een klasseloze samenleving onmogelijk aan de hand van zo'n model voorspeld kan worden. Waarmee de overgang van kapitalisme naar socialisme zijn wetmatig karakter en - nog belangrijker - het proletariaat zijn revolutionaire betekenis verliest.
In de huidige samenleving ziet Bookchin geen verscherpte proletarisering, maar integendeel een proces van *ontbinding* van de klassen, wat onmiskenbaar het gevolg is van het overstijgen van de traditionele schaarste-economie. Die visie impliceert dat Bookchin ook niet-marxistische vormen van proletarisch socialisme, zoals het anarcho-syndicalisme, als achterhaald beschouwt. Organisatievormen die voortkomen uit het industrieel-kapitalisme, zoals arbeidersraden, wijst hij dan ook af. Bookchin meent dat dit soort organisatiestructuur nog te veel elementen van fabrieksdiscipline en productiedwang meedraagt.
Niet de arbeiders maar de *gedeklasseerden* zijn volgens Bookchin degenen die met de huidige samenleving gebroken hebben en zich weinig bekommeren om kapitalistische waarden als consumptie en carrière. Als gevolg van het eroderen van de burgelijke sociale structuren vormen deze uit alle sociale strata afkomstige gedeklasseerden een groeiende non-klasse die nog in betekenis zal toenemen en daardoor de ontwikkeling van de samenleving in niet-materialistische en algemeen-humanistische richting kan beïnvloeden. In de jaren zestig zag Bookchin vooral in het studentenprotest de belichaming van gedeklasseerdenactivisme, nadien in de tegencultuur en in de nieuwe sociale bewegingen, met name het feminisme.[6] De binnen die bewegingen ontstane *affiniteitsgroepen* - kleine hechte groepen gelijkgezinden - wil hij weliswaar geen voorhoede noemen, catalysatoren zijn ze wel.

5

Is Bookchin een neo-Hegeliaan? De anarchist John Clark, een kritisch geestverwant van Bookchin, meent van wèl. Niet zozeer vanwege diens dialectische aanpak als wel omdat hij grote overeenkomsten ziet tussen beider concept van 'vrijheid'. In ieder geval liggen de wortels van Bookchin's denken volgens Clark veeleer in de brede traditie van de kritische theorie (die van de Griekse filosofen, via het Duitse Idealisme, Marx en de Jong-Hegelianen tot voorbij de Frankfurter Schule loopt) dan in de strikt anarchistische.[7] Hoe het zij, in zijn laatste boek benadrukt Bookchin nog eens dat de mens een ethisch wezen is dat kan *kiezen* en treedt daarmee naar eigen zeggen in de voetsporen van 19e eeuwse anarchisten en utopisten (Owen, Fourier en Morris).
Zoals het een anarchist betaamt stoelt Bookchin zijn sociaal-ecologische cultuurkritiek derhalve op een *ethisch* fundament. Zo is de *'moderne crisis'* die hij om zich heen ontwaart vóór alles een morele crisis. Het winststreven van het kapitalisme vernietigt de ethiek. Men kan nog slechts denken binnen de kaders van de markteconomie, of dat nu gebeurt onder het mom van ondernemingsgewijze productie of klassebelangen. De zucht naar materieel gewin leidt zowel tot vernietiging van de natuur als tot een moreel relativisme, de keuze voor een politiek van het kleinste kwaad - zoals we die kennen van de sociaal-democraten in Weimar-Duitsland die met hun politiek van compromissen het aan de macht komen van Hitler niet konden verhinderen.
Vandaar Bookchin's pleidooi voor een *morele economie*, het tegendeel van de markteconomie, waarin tegenwoordig niet alleen arbeid maar ook emotie wordt gekocht en verkocht. Een markteconomie, zegt Bookchin, kenmerkt zich door zijn anonimiteit waardoor er

tussen koper en verkoper nooit een ethische relatie kan ontstaan. Een morele economie daarentegen kenmerkt zich juist door op wederkerigheid gebaseerde relaties. Bookchin schetst deze morele economie als een participatorisch systeem op ethische grondslag, waarin economie in feite vervangen is door cultuur. Hier geldt Kropotkin's adagium van het geven naar vermogen en het nemen naar behoefte. Zo'n morele economie vereist zowel een specifieke mentaliteit als specifieke instellingen. Zo is een netwerk van productieve associaties nodig, waarin ook de ouderen, de zieken en de zwakken gelijkwaardig kunnen functioneren.

Een dergelijke economie, die louter om morele reden kan bestaan, kent geen precedenten, zegt Bookchin. Maar er valt in dat opzicht wat te leren van de Middeleeuwse gilden, van radicale religieuze bewegingen als de Wederdopers en de Tolstojanen, en niet te vergeten van hetgeen vele zogeheten primitieve culturen hebben voortgebracht.

6

Bookchin heeft zijn eco-anarchisme nooit beperkt tot de studeerkamer. Al ruim een kwart eeuw is hij evenzeer als activist betrokken bij anarchistische en ecologische bewegingen, demonstreerde hij al in de jaren zestig tegen kernenergie, was hij actief in de communebeweging en inspireert hij sinds kort vanuit zijn woonplaats Burlington (Vermont) de libertaire stroming binnen de ecologische beweging *Left Green Network* met zijn bulletin *Green Perspectives* dat hij met onder andere de eco-feministe Janet Biehl redigeert. Left Green Network is een organisatie die is opgericht als tegenhanger van de in de jaren tachtig sterk gegroeide Deep Ecology stroming binnen de Amerikaanse milieubeweging.

In de jaren zeventig keerde Bookchin zich herhaaldelijk tegen degenen die menen dat milieubescherming (*environmentalism*) zo ongeveer hetzelfde is als sociale ecologie. Zorg voor het milieu is vanzelfsprekend prachtig, maar verhult volgens Bookchin waarom het gaat - het beheersen van de natuur in plaats van reharmonisering van de verhouding tussen mens en natuur. In zijn 'Open letter to the Ecology Movement' (In *Toward an Ecological Society*) waarschuwde hij nog eens voor de misleidende praktijken van technocraten en politici. De ecologische beweging moest oppassen geen decoratie te worden van de bestaande samenleving.

In de jaren tachtig namen de ontwikkelingen echter een onverwachte wending. Het milieu-activisme begon zich in toenemende mate te manifesteren in spirituele vormen die een antihumanistische inhoud maskeerden. Deep Ecology is niet radicaal, laat staan revolutionair, maar een nieuwe vorm van 'environmentalism', aldus Bookchin in zijn geruchtmakende artikel 'Deep Ecology versus Social Ecology'. De aanhangers van deze stroming bestaan uit vogels van diverse pluimage, die een wereldbeeld gemeen hebben dat de nadruk legt op innerlijke transformatie en voorbij gaat aan de nauwe samenhang tussen kapitalistische productiewijze en ecologische crisis. Een van de bekendste woordvoerders van de Deep Ecology stroming is de New Age goeroe Fritjof Capra.[8]

Bookchin zegt zijn *Remaking Society* vooral geschreven te hebben om de sociale ecologie af te bakenen van de hocus pocus die door Deep Ecology wordt gepropageerd, zoals het neo-Malthusianisme en het biocentrisme. Van een reactionaire politiek van bevolkingsbeperking, die de armen in de derde wereld en in de westerse metropolen de schuld van de ecologische crisis in de schoenen schuift, gruwt Bookchin even hardgrondig als van een blind biocentrisme dat leert dat de mens niet anders is dan een

vuurvliegje.
Waar het gaat om het voeren van groene politiek ligt Bookchin's sympathie bij de Westduitse *Grünen*, en dan met name bij de fundamentalistische vleugel - de Fundi's - met wie hij regelmatig contact heeft. Evenals de Grünen echter wijst het Left Green Network het deelnemen aan verkiezingen niet van de hand. Daarin verschillen hun opvattingen van die van Bookchin die meent dat parlementaire actie 'een proces van degeneratie' op gang brengt. Toch neemt Bookchin in die discussie een dualistische positie in. Op lokaal en regionaal niveau ziet hij namelijk wel degelijk mogelijkheden voor participatie van (groene) anarchisten in vertegenwoordigende organen, mits gericht op *libertair lokaal bestuur* (libertarian municipalism). Daaronder verstaat hij een politiek, die wortelend in nog bestaande tradities van burgerschap, de strijd aanbindt met het centralisme van de staat.[9]
Dit libertaire municipalisme, dat hij beschouwt als een voortzetting van het communalisme van Proudhon en Kropotkin, vormt de praktische toepassing van Bookchin's ideeën over de autonomie van de stad, haar mogelijkheden om een politieke en economische gemeenschap te ontwikkelen en tot ecologische harmonie te geraken. Tegelijk is het municipalisme de concretisering van wat het *libertaire populisme* bezielt. Dit populisme bouwt voort op de resten van oude democratische structuren, buurt- en wijknetwerken en ervaringen met zelfbeheer, kortom op de *basis* (grass roots), en zijn groei loopt volgens Bookchin parallel aan de opkomst van de (buurt-) gemeenschap en 'het Volk' en de neergang van de fabriek en het proletariaat.[10] Waarmee hij de beslissende rol van de gedeklasseerden nog eens bevestigt, want wat sinds kort 'het Volk' heet kenden we al van Bookchin als tegencultuur.

Het ligt voor de hand dat Bookchin's ideeën door marxisten als 'kleinburgelijk' zijn afgedaan.[11] Maar sinds een aantal jaren valt er ook onder libertairen kritiek te beluisteren. Hoewel de kwaliteiten van Bookchin's oeuvre uiteraard hoog geschat worden rijst niettemin toch de vraag of zijn 'holistische' visie niet op drijfzand berust. Want evenals in het geval van Kropotkin is (een deel van) zijn natuurfilosofie in de kern *speculatief*. Of zoals Brown het formuleert: '(Bookchin) gaat er niet van uit dat de mensen van nature sociaal zijn, maar wèl dat ze in de natuur vrij zijn. (-) Indien de natuur - en, als behorend tot die natuur, indien de mensheid - het beginsel van de eenheid-in-verscheidenheid belichaamt, waarom handelt de mensheid dan *tegen de natuur* door zichzelf en zijn milieu te vernietigen door het uitoefenen van macht?' Cantzen plaatste vergelijkbare kanttekeningen bij Bookchin's 'holisme' en vraagt zich verder af of er wel een fundamenteel verschil bestaat tussen sociale ecologie en milieubescherming. Ook via Bookchin's *ecotechnologie* blijft de mens immers ingrijpen in de natuur.[12]
Kritiek is er verder uit de antropologische en feministische hoek, met name op Bookchin's verklaring van het ontstaan van hiërarchie in het algemeen en de dominantie van mannen ten opzichte van vrouwen in het bijzonder. In dat verband meent Lemaire dat Bookchin niet alleen de 'organische gemeenschappen' van het neolithicum te rooskleurig afschildert omdat hij kennelijk aan die landbouwculturen de voorkeur geeft boven die van paleolitische jagers en verzamelaars, maar ook dat zijn beeld Europacentrisch is.
Clark merkt op dat Bookchin te veel en te vaak generaliseert, waardoor hij belangrijke factoren, zoals de demografische, onderschat. En, men zou er met

Clark aan toe kunnen voegen dat Bookchin enkele interessante - en door anarchisten gewaardeerde - theorieën over macht- en staatsvorming, bijvoorbeeld die van Oppenheimer en Clastres, negeert.[13] Zoals het ook opvalt dat hij de met zijn sociale ecologie sporende conclusie van de Franse socioloog Moscovici inzake de menselijke natuur niet vermeldt.[14]

Deze en andere kritiek neemt niet weg dat Bookchin als geen ander de afgelopen decennia het anarchisme geactualiseerd en van theoretische impulsen voorzien heeft. Na Kropotkin is hij de laatste grote utopist, maar tegelijk de eerst realist van een tijdperk waarin vroegere proletarische waarheden hebben afgedaan. Met veel overtuigingskracht en energie neemt Bookchin op een sympathieke manier deel aan de strijd voor een wereld zonder ecologische vernietiging en zonder dominantie, een wereld die een morele economie kent, aan gelijkwaardigheid van mensen hecht en in harmonie met de natuur verkeert. Daarbij schuwt hij niet partij te kiezen in de discussies die zowel groenen als anarchisten voeren, er richting aan te geven en er praktische conclusies aan te verbinden.

NOTEN

(1) *Individuatie* is een door Kropotkin bedacht neologisme dat ook door Bookchin wordt gebruikt om te benadrukken dat ieder individu wederkerige relaties met anderen onderhoudt. (2) Zie Cornelia Wicht, *Der ökologische Anarchismus Murray Bookchins*, Frankfurt 1980, pp. 23-27. (3) Mogelijk reageert Bookchin op de idee van de 'convival tools' die Ivan Illich propageert. Opmerkelijkerwijs bevat het oeuvre van Bookchin geen enkele verwijzing naar Illich. (4) Murray Bookchin, 'The Anarchist Revolution', 1970, herdrukt in Terry M. Perlin (ed), *Contemporary Anarchism*, New Brunswick 1979, pp. 85-91. (5) Murray Bookchin, 'Marxism as Bourgeois Sociology', in *Toward an Ecological Society*, Montreal 1980, p. 195. (6) Zie Murray Bookchin, 'New Social Movements: the Anarchic Dimension', in David Goodway (ed), *For Anarchism*, London & New York 1989, pp. 259-274. (7) Zie John Clark, *The Anarchist Moment*, Montreal-Buffalo 1984, pp. 201-258. (8) Bookchin's 'Deep Ecology versus Social Ecology. A Challence for the Ecological Movement' verscheen oorspronkelijk in *Green Perspectives* no. 4/5, 1987, en werd onder meer herdrukt in *The Raven* no. 3, 1987; een Nederlandse vertaling in *Perspectief* no. 15, 1989. De nummers 16,17 en 18, 1989-90, van *Perspectief* bevatten een serie informatieve artikelen van Roger Jacobs over 'De politieke theorie van Murray Bookchin'. Bookchin's kritiek op Capra is te vinden in 'Thinking Ecologically. A dialectical Approach', in *Our Generation* nr. 2, 1987. (9) Zie vooral Murray Bookchin, 'Theses on Libertarian Municipalism' in Dimitrios I. Roussopoulos (ed), *The Anarchist Papers*, Montreal 1986, pp. 9-22. (10) Zie vooral Murray Bookchin, 'An Appeal for Social and Ecological Sanity', in *The Modern Crisis*, Philadelphia 1986, pp 99-161. Overigens erkent Bookchin dat directe democratie tot een zekere mate van *institutionalisering* van directe actie leidt, een probleem waarvoor hij geen pasklare oplossing heeft; zie Murray Bookchin, 'Spontaneity and Organisation', in *Toward an Ecological Society*, pp. 249-274, alsook *The Ecology of Freedom*, Palo Alto 1982, p. 132. (11) Zie bijvoorbeeld Koula Mellos, *Perspectives on Ecology*, London 1988, pp. 77-107. (12) L. Susan Brown, 'Anarchism, Existentialism and Human nature: A Critique', in *The Raven* nr. 5, 1988, p. 57; Rolf Cantzen, *Freiheit unter saurem Regen. Uberlegungen zu einem libertär-ökologisch Gesellschaftskonzept*, Berlin 1984, pp. 51-71. (13) Zie Ton Lemaire, 'Een nieuwe aarde. Utopie en ecologie', in *Binnenwegen. Essays en excursies*, Baarn 1988, pp. 118-151, 249; John Clark, *The anarchist Moment*, pp. 222-223. Franz Oppenheimer gaat er in *The State*, oorspr. 1914, van uit dat de staat is ontstaan uit de strijd tussen jagers en landbouwers; zie voor Pierre Clastres *De AS* no. 75, 1986. (14) Moscovici, *La société contre nature*, 1972, komt tot de conclusie dat er geen menselijke 'biologische natuur' bestaat die strijdig zou zijn met het voortbestaan van een geordende samenleving. Het idee van een menselijke natuur die onderdrukt moet worden (door de staat) is daarom een ideologische constructie.

WAT IS SOCIALE ECOLOGIE

John Clark

Dezer dagen verschijnt bij Green Print (Merlin Press) in Londen een door John Clark verzorgde bundel met beschouwingen over Bookchin's concept van sociale ecologie: Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology. *De introductie van Clark, getiteld 'What is Social Ecology?' drukken we hieronder, in een vertaling van Simon Radius, af. (red.)*

Sociale ecologie is een veelomvattende holistische visie op de (eigen) persoon, de maatschappij en de natuur. In feite is het de eerste ecologische filosofie die een benadering ontwikkeld heeft met betrekking tot alle centrale aspecten van theoretische en praktische aard. Ze gaat uit van het basale ecologische principe van de organische eenheid-in-verscheidenheid, onder erkenning van het feit, dat het welzijn van het geheel alleen verwezenlijkt kan worden door de rijke individualiteit en de complexe onderlinge relaties van de delen. En het past dit fundamentele inzicht toe op alle ervaringsgebieden.

Met de aanvaarding van zo'n holistische benadering wijst de sociale ecologie het dualisme af dat de westerse beschaving vanaf den beginne geteisterd heeft. Een dualisme dat geest tegenover materie stelt, ziel versus lichaam, mensheid versus natuur, subjectiviteit tegenover objectiviteit en rede tegenover gevoelens. Een dualisme dat innig samenhangt met de maatschappelijke klassenindeling, die zo centraal staat in de geschiedenis van de beschaving: heerser tegenover onderdaan, rijk versus arm, stad versus platteland, 'beschaafd' versus 'wild', mannelijke versus vrouwelijk. Kortom het dominante tegenover het gedomineerde.

In tegenstelling met dit dualisme biedt de sociale ecologie een beginsel aan van ecologische totaliteit, dat Bookchin omschrijft als 'een dynamische eenheid van verscheidenheid' waarin 'evenwicht en harmonie tot stand komen door voortdurende differentiatie'. Met als resultaat: 'stabiliteit is niet een functie van eenvoud en homogeniteit, maar van samengesteldheid en verscheidenheid'.[1] De hele loop van de evolutie wordt gezien als een proces, dat gericht is op het toenemen van deze verscheidenheid. Zo is er dus een steeds toenemende rijkdom aan diversiteit, niet alleen in de zin van biologische variëteit en onderlinge betrokkenheid, maar ook in de zin van rijkdom en waarde. We moeten de evolutie dan ook zien als een leidinggevend proces van planetaire ontwikkeling, dat een voortgaand ontvouwen met zich brengt van wat in potentie aanwezig is.

De sociale ecologie maakt zodoende deel uit van een lange teleologische (telos=doel) traditie, die zich uitstrekt van de oude Grieken tot de meest geavanceerde 20e eeuwse proces-filosofieën. Niettemin verwerpt Bookchin de term 'teleologie' vanwege de deterministische bijsmaak en vanwege de associatie met een hiërarchisch wereldbeeld dat een of andere transcendentale bron veronderstelt van orde en beweging. Er is geen tevoren vastgelegd noodzakelijk pad van de evolutie, noch van de wereldgeschiedenis. Het ontvouwen van wat potentieel aanwezig is, wordt het best omschreven als 'een tendens, een mogelijke kans' en is juister dan de onvermijdelijke uitkomst van veel klassieke teleologie.[2]

De 'directionaliteit' van de natuur heeft veel weg van de immanente doelgerichtheid, die al ontdekt is door de vroege taoistische filosofen (Lao-Tse). Zij verklaarden dat elk wezen zijn eigen, interne Tao heeft, 'weg', of het streven naar het eigen welzijn van dat wezen. Toch volgt de werkelijkheid als geheel (of dat deel ervan dat het intensiefst werd onderzocht: de levende natuur, de biosfeer) een meer universele 'weg', die zich alleen kan ontvouwen via de harmonieuze verwerkelijking van het welzijn van alle individuen.[3]

In deze zin is het hele ontwikkelingsproces van leven en geest een beweging naar het bereiken van zingeving. Voor Bookchin 'is het universum getuige van een eeuwig, ontplooiende - niet alleen maar voortbewegende- substantie, met als meest dynamisch en creatief attribuut zijn toenemend vermogen tot zelforganisatie in toenemend complexe vormen'.[4] Leven en geest zijn niet willekeurige, toevallige gebeurtenissen in een dood en onbewust universum. Veeleer bestaat er een tendens in de substantie om leven en bewustzijn en zelfbewustzijn voort te brengen. Een tendens om zichzelf te differentiëren, in verscheidenheid en complexiteit, en tevoorschijn te komen in alle vormen en terreinen van het bestaan.

In de natuur zijn alle fasen van zo'n ontwikkeling opgenomen in de daaropvolgende stadia. Het resultaat is dat een wezen in hoge mate uit zijn eigen geschiedenis bestaat. Bookchin drukt dit idee zo uit: 'de radicale sociale ecologie veronderstelt... continuïteit en samenhang in al zijn gradaties, fasen en ontwikkelingsmomenten. Door deze op te nemen in het grote en contextuele geheel, dat we ecologie noemen, bewaart het de kennis van de cel, en van het lichaam, de natuurlijke historie van de geest en zijn structuur'.[5] Sociale ecologie doorgrondt op een wijze die de traditie niet kent, dat de geest - zoals alle verschijnselen- begrepen moet worden als wortelend in de natuur en in de geschiedenis.

Als natuurlijke historie de geschiedenis is van het onvoorzien verschijnen van het leven, bewustzijn en zelfbewustzijn, is het bijgevolg ook de geschiedenis van de ontwikkeling van vrijheid. Sociale ecologie vat vrijheid op in zijn wezenlijke betekenis van zelfbestemming. In die zin wordt het tot op zekere hoogte op alle bestaansniveaus aangetroffen: van de zelforganiserende- en zelfstabiliserende krachten in het atoom, via de groei en stofwisselingsactiviteiten van levende organismen, tot de ingewikkelde zelfverwerkelijkingsprocessen van individuen, maatschappijen, ecosystemen en de biosfeer zelf. Bookchin meent: 'Vrijheid in zijn meest ontluikende vorm doet zich al voor in het richtinggevende van het leven als zodanig, met name in de actieve inspanning van een organisme om zichzelf te zijn en zich te verzetten tegen alle externe krachten die zijn identiteit schenden. Het is deze 'in de kiem aanwezige vrijheid' die zich ontwikkelt volgens het pad der evolutie en die uiteindelijk leidt tot 'het ongeremde willen en zelfbewustzijn' dat het doel is van een optimaal ontwikkelde menselijke gemeenschap.[6]

Het is belangrijk deze planetaire evolutie als een holistisch proces te beschouwen en niet als een gewoon aanpassingsmechanisme van individuele organismen of soorten. 'Niet alleen evolueren soorten wederzijds en in symbiose met elkaar: het ecosysteem als geheel evolueert in wederzijdse synchroniteit met de betrokken soorten en speelt een grote rol in het geheel in relatie tot de delen'.[7] Zo hangt de progressieve ontvouwing van vrijheid dus af van het bestaan van die symbiotische coöperatie

op alle niveaus. Kropotkin heeft daar al bijna een eeuw geleden op gewezen. Volgens Bookchin toont recent onderzoek aan, dat dit 'wederkerig naturalisme' niet alleen geldt voor de relàties tussen soorten maar ook voor de vòrmgeving binnen en tussen meercellige levensvormen'.[8] We kunnen bijgevolg in opvallende mate continuiteit in de natuur constateren, zodat de vrije, wederkerige samenleving waarop wij doelen (de ecologische samenleving) al in de meest primaire bestaansniveaus is geworteld.
Volgens de sociale ecologie heeft dit holistisch ontwikkelingsbegrip ten aanzien van organische systemen en hun evolutie buitengewone betekenis voor de ethiek en de politiek. Want alleen wanneer wij de plaats van de mensheid in de natuur en de natuurlijke processen hebben begrepen, kunnen wij pas adequaat over waardeproblemen oordelen. Dàn zien wij onze eigen ervaring met het waarderen en zoeken van wat goed is, als een deel van het omvangrijke proces van het ontstaan en de ontwikkeling van natuurlijke waarden. Wat waarde heeft komt tot stand in de ontwikkeling van elk wezen dat, in overeenstemming met zijn eigen aard, zijn potenties tot de hoogst mogelijke graad verwerkelijkt.

Toch is de verwerkelijking van het planetaire welzijn, van ecologische standpunt uit gezien, niet zonder meer de som van al het particuliere welzijn dat door alle wezens is verkregen. Want de biosfeer is een geheel, waarvan deze wezens *delen* zijn, en een gemeenschap waarvan zij *leden* zijn. Het gemeenschappelijk planetaire welzijn kan daarom dan ook alleen begrepen worden vanuit een niet-reductionistische, holistische visie. De wezenlijke plaats die de mensheid inneemt bij het bereiken van dit welzijn mag niet worden onderschat. Dat is in onze tijd nòg duidelijker geworden nu we geconfronteerd worden met een dilemma zonder weerga: òf de voortgezette deelname aan de evolutionaire ontwikkeling volgens een oordeelkundige en beheerste coöperatie met de natuur, dan wel het omgekeerde proces van nucleaire vernietiging of 'ontaarding' van de biosfeer. Maar de rol die de mensheid in de natuur speelt - in meer fundamentele zin - komt voort uit haar onontwarbare, onderlinge relatie met de biosfeer als geheel, èn uit haar hoedanigheid van tot nog toe hoogstontwikkelde bestaansvorm in de evolutionaire zelfverwerkelijking van de aarde.
Als ik dit zeg lijkt het of ik een aanhanger zou zijn van het anthropocentrisme, dat de mens als uiteindelijk doel van de evolutie beschouwt, of zelfs als het enig mogelijke einde van de natuur ziet. Evenmin bedoel ik een oppervlakkig biocentrisme, dat niets wil weten van evolutionaire ontwikkelingen om wille van een biologische gelijkheidsfilosofie. Veeleer gaat het om *egocentrisme*, in die zin dat de mensheid nodig is om haar bijdrage te leveren in de grotere samenhang van het planetaire welzijn, door haar vaak beperkte rationaliteit om te zetten in waarlijk planetaire rede. Zoals Bookchin zegt: 'de enig belangrijke rol' van een ecologische ethiek is 'dat zij ons kan helpen om te onderscheiden welke handelingen van ons de voortgang van de natuurlijke evolutie bevorderen en welke haar belemmeren'.[9]
De menselijke samenleving moet zich dan ook zelf transformeren, zichzelf vernieuwen, haar ecologische kennis gebruiken, zodat zij een sociaal-ecologisch geheel wordt, binnen een groter natuurlijk ecologisch systeem. Zij moet worden gezien als 'een ecosysteem gebaseerd op eenheid-in-verscheidenheid, spontaniteit en niet-hiërarchische relaties'.[10] Daar is een nieuwe ecologische sensibiliteit voor nodig, die alle aspec-

ten van ons maatschappelijk bestaan doordringt. Zo'n sensibiliteit slaat acht op 'het evenwicht en de integriteit van de biosfeer als een doel in zichzelf'[11], en houdt ook rekening met het intrinsiek goede van het zelfverwerkelijkingsproces (Tao of 'weg') van alle uiteenlopende bestaansvormen die deel uitmaken van onze planetaire ecologische gemeenschap.

Als de mentaliteit van non-dominantie in de plaats komt van de heersende hiërarchische opvattingen ontstaat 'een nieuw animisme dat het andere/de ander respecteert en daarop actief reageert in de vorm van een creatieve, liefdevolle en ondersteunende symbiose'.[12] Die wederkerigheid, die we in de gehele natuur aantreffen, bereikt zijn hoogste ontwikkeling in een wederkerig systeem van waarden en visies.[13] Deze nieuwe sensibiliteit zal richting geven aan het regeneratieproces dat plaats moet hebben op alle niveaus van de natuur, van de gemeenschap en van de individuele persoon.

De vernieuwing van de natuur is vandaag de dag misschien de meest vanzelfsprekende taak voor een ecologische beweging. Volgens de sociale ecologie is het noodzakelijk om eco-gemeenschappen en eco-technologieën te ontwikkelen, die het evenwicht tussen de mensheid en de natuur kunnen herstellen en die het ontaardingsproces van de biosfeer kunnen omkeren. Een ecologische gemeenschap zal niet proberen het omringende milieu te overheersen maar zal veeleer een zorgvuldig geïntegreerd deel zijn van haar ecosysteem. In plaats van door te gaan met het systeem van dwangmatige, ongecontroleerde productie en consumptie zal de gemeenschap de echte *eco*-nomie in praktijk brengen: het zorgvuldig letten op en toepassen van 'de regels van het huishouden'. In hoeverre mensen de gewenste greep op het ecosysteem kunnen krijgen, kan alleen bepaald worden na zorgvuldige analyse van onze mogelijkheden om ten gunste van de natuur te handelen, en van de schadelijke effecten van de door mensen veroorzaakte verstoringen in het natuurlijk evenwicht.

Grondvoorwaarde voor het bereiken van harmonie met de natuur is het tot stand komen van harmonie en evenwicht in de maatschappij zelf. De mechanistische organisatie die gebaseerd is op politieke en economische macht moet vervangen worden door een organische gemeenschap, die gereguleerd wordt door eenvoudige ecologische waarden in verbondenheid met een gewone levensstijl. De post-schaarste maatschappij die Bookchin bepleit komt niet boven het 'rijk van de noodzaak' uit door de op grote schaal toegenomen productie en consumptie van gebruiksartikelen. En evenmin door een meer 'billijke' toedeling van de bestaande materiële goederen aan de 'massa'. Een samenleving bestrijdt een verslaving aan schadelijke stoffen niet door gelijkelijk aan elke burger een groeiende dosis toe te kennen.

Veeleer zal de ecomaatschappij overvloed tot stand brengen via een critische analyse van en een nieuwe vormgeving van zijn behoeftensysteem. De ontwikkeling van een ecologische sensibiliteit zal een bewustwordingsproces op gang brengen inzake de betekenis van culturele en geestelijke rijkdom: de uitkomst van hechte menselijk relaties, van esthetische genoegens, de ontplooiing van diverse menselijke mogelijkheden, van spontaniteit, spel en alle activiteiten die bevrijd worden van de dodelijke hand van de productieve en consumptieve rationaliteit. De ecosamenleving zal grotere eenvoud zoeken en alle bedrieglijke en ontmenselijkende economische, technische en politieke systemen afwijzen, die in de massamaatschappij de toon

aangeven. Die samenleving zal in hoge mate prijs stellen op de complexiteit van de ontplooide persoonlijkheid, de verfijnde vaardigheden, de beheerste intelligentie, de bevrijde verbeeldingskracht. Kortom, de grootste rijkdom van een ecomaatschappij zal bestaan in het opbloeien van een doorwrochte libertaire en communautaire cultuur.

De sociale vormen die zullen ontstaan uit zo'n cultuur zullen zelf het ecologisch ideaal van eenheid-in-verscheidenheid belichamen. Een fundamentele eenheid zal de affintiteitsgroep (verwantschapsgroep) zijn: een nauw verbonden, kleine gemeenschap, gebaseerd op liefde, vriendschap, met elkaar gedeelde waarden en gebonden aan een eenvoudig leven. Zij vindt haar fundament in de meest vertrouwde 'verwantschap', al of niet ook van biologische aard. Daarbij zullen coöperatieve instellingen op alle gebieden van het sociale leven gevormd worden: mutualistische associaties voor jeugdzorg en opvoeding, voor productie en distributie, voor cultureel scheppend werk, voor spel en ontspanning, voor reflectie en spirituele vernieuwing. De organisatie zal niet gebaseerd zijn op de eisen van macht, maar op zelfverwerkelijking van vrije sociale wezens.

Een dergelijke transformatie vraagt om grote veranderingen in onze conceptie van 'de politiek'. Zoals Bookchin vaststelt: 'de samenleving, opgevat als een gevarieerd en zelf-ontwikkelend ecosysteem, gebaseerd op complementariteit (het 'aanvullingsbeginsel') veronderstelt een totaal andere visie op de politiek, waarbij de nadruk ligt op 'menselijke schaal, decentralisatie, non-hiërarchie, communitarisme en rechtstreekse interactie tussen burgers'.[14] De ideale methode voor de besluitvorming is consensus die een oplossing nastreeft gebaseerd op de volledige erkenning van de waarde en bekwaamheid van alle betrokkenen in het proces. Als dan waarden van vrijheid en communiteit moeten worden omgezet in praktisch handelen - hoe onmogelijk het misschien lijkt - is het noodzakelijk om in de hoogste democratische medezeggenschapsvormen te voorzien. De uiteindelijke autoriteit moet voorbehouden blijven aan de basis van de lokale communiteit, de basis van levende ervaring.

Daarom is de stads- of buurtvergadering een politieke vorm van cruciale betekenis. Deze vergadering geeft de burgers een platform waar zij in het openbaar hun wensen en aspiraties kunnen formuleren. Dit schept een sfeer waarin waarlijk burgerschap in de praktijk kan worden ontwikkeld en beoefend. Het is begrijpelijk dat ecologische sensibiliteit en cultuur tot bloei kunnen komen in een diversiteit van verwante groepen, coöperaties, collectieven en associaties. Deze pluriformiteit kan worden verenigd en gecoördineerd waardoor het voor iedere burger mogelijk wordt een helder begrip te krijgen van wat de hele gemeenschap biedt.

Martin Buber schreef 'dat het volledige lot van het menselijke ras afhangt van de vraag of er een wedergeboorte van de commune zal komen'.[15] Hij stelde duidelijk vast, dat er een universele commune moet komen, wil de wereld ooit op haar pad van zelfvernietiging terugkomen. En zo'n gemeenschap, zegt hij, kan alleen bestaan uit een 'commune van communes'. Als menselijke wezens geen diep gevoel voor communiteit kunnen opbrengen, dat wil zeggen: commune wezens worden - door de actuele praktijk van het leven in een authentieke gemeenschap van vrienden en buren - dan kunnen de grote kloven die ons van elkaar scheiden (hetzij andere personen of andere levensvormen in de biosfeer) nooit worden overbrugd.

Zo'n mogelijkheid is afhankelijk van

een vernieuwing op het meest persoonlijke niveau: dat van het individu. Of, zoals Bookchin het geformuleerd heeft: 'Sociale ecologie ziet het individu als een harmonieuze synthese van rede, passie en verbeeldingskracht'. Hiërarchische macht heeft altijd de onderdrukking geëist van vele dimensies van het individu. Al in de *Odyssee* (Het aloude Griekse heldenepos van voor de 8e eeuw v.o.j.) zien we hoe Odysseus - het 'model' van de geciviliseerde mens - natuurkrachten bedwingt: de begeerte, het vrouwelijke, het primitieve, het onbewuste: in de figuren van Circe, de Sirenen, de Lotophagen (Odyssee IX, 84), Scylla en Charybdus. En bij Plato, de eerste grote ideoloog van de dominantie, wordt de beschaafde rationaliteit verheven tot het enige waarlijk menselijke deel van de psyche, terwijl de begeerte afgedaan wordt als het 'veelkoppig monster', dat alles vernietigt en verslindt.

Sociale ecologie bevestigt het ideaal van een veelzijdig individu waarin diverse aspecten een wederzijds-verenigbare ontwikkeling vertonen. Het individu wordt gezien als een organisch geheel, als een geheel van constante processen van zelfverandering en zelfoverstijging. De mythe van het ego als een complete totaliteit, als een hiërarchisch systeem met 'een leidend gedeelte' is een fictie, die in stand wordt gehouden om de aanpassing aan een dominerend geheel te vergemakkelijken. Het ego bevat enerzijds de eigen individualiteit, het eigen interne doel, het streven naar het goede dat in hoge mate uit de eigen aard voortvloeit. Maar de aard van dat goede en de ontwikkeling erheen is niet te begrijpen als wij dit alles loskoppelen van iemands dialectische interactie met andere personen, met de gemeenschap en met de gehele natuur. Het doel is dan ook de maximale verwerkelijking van èn de individuele uniciteit èn het sociale zijn.

Deze conceptie van individu en samenleving aanvaardt niet de mythe dat alle spanning en conflict ooit op een wonderbaarlijke manier zou kunnen verdwijnen. Deze waanvoorstelling is eerder kenmerkend voor reactionaire aanpassingspsychologieën. In plaats daarvan moet erkend worden, dat persoonlijke groei alleen plaats heeft door dialectisch interactie binnen de persoon en tussen de persoon en de anderen. De onderlinge relatie tussen rede, driften en verbeeldingskracht zal altijd dynamisch zijn en neigen tot tweedracht. Door het erkennen van de onvermijdelijke veelvoudigheid van het ego staat de sociale ecologie in de traditie van de grote utopische filosoof Charles Fourier (1772 - 1837) die aanspoorde om nooit de grote verscheidenheid aan menselijke passies en interesses te ontkennen of te onderdrukken.[16] In plaats daarvan behoren zij alle erkend te worden, bevestigd en geharmoniseerd tot de hoogst mogelijke graad, zodat het ego evenzeer een complexe eenheid-van-tegengesteldheden kan zijn als de samenleving en de natuur.

Bookchin heeft terecht gezegd dat het scheppen van een werkelijk ecologische samenleving bovenal een 'kunstwerk' is. In dezelfde geest kunnen we zeggen, dat de creatie van het organisch ego, samengestelde eénheid van veelvoudigheid, het meest exquise kunstwerk is, dat ooit tot stand is gebracht door de natuur en de mensheid.

NOTEN

(1) Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, CA.: Cheshire Books, 1981), p. 24. (2) Murray Bookchin, 'Radical Social Ecology,' p. 12. (*Harbinger* 3, 1985). (3) See John Clark, *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature, and Power* (Montreal: Black Rose Books, 1984), hoofdstuk 7. (4) Murray Bookchin, 'Toward a

Philosophy of Nature,' in Michael Tobias (ed), *Deep Ecology* (San Fransisco: Avant Books 1984). (5) Bookchin, 'Radical Social Ecology', pp. 6-7. (6) Murray Bookchin, 'The Radicalization of Nature,' p. 7. (Vertaling in *Schwarzer Faden 17, 1985). (7) Ibid., p. 6. (8) Bookchin, 'Toward a Philosophy of Nature,' (9) Bookchin, The Ecology of Freedom*, p. 342. (10) Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1980), p. 69. (11) Ibid., p. 59 (12) Ibid., p. 268 (13) Bookchin, 'The Radicalization of Nature,' p. 15. (14) Bookchin, 'Radical Social Ecology,' p. 9. (15) Martin Buber, *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press, 1955), p. 136. Nederlandse vertaling *Paden in Utopia* (Bijleveld Utrecht 1972). (16) (Noot van de vertaler) Hans Kohn, *Martin Buber - Sein Werk und seine Zeit* (Fourier Verlag, Wiesbaden 1979) geeft een actueler beeld van Buber. Raymond Dawson (e.a.), *De Chinese traditie* (Arbeiderspers Amsterdam 1973) verwoordt de (oud-)Chinese visies. F. van Eeden, *Vrije arbeid op 'Walden'*. Simon Radius, 'Fourier's 'Tourbillon' en zijn drifttheorie' (*Antipedagogiek*, hoofdstuk 3; Apeldoorn 1984). Janina Rosa Mailer, *La pensée de Charles Fourier* (Anilope 1978). Paul & Percival Goodman, *Communitas, means of livelihood and ways of life* (Vintage Books New York 1960).

MURRAY BOOKCHIN: VAN MARXIST TOT ANARCHIST

Marius de Geus

Voor een goed begrip van het werk van Murray Bookchin is enige kennis vereist van zijn biografie, het historische milieu waarin hij opgroeide en zijn politieke activiteiten. In een interview dat in oktober 1984 werd afgenomen door Peter Einarssen geeft Bookchin de nodige verhelderende inzichten over zijn politieke achtergronden en het ontstaan van zijn anarchistische denkbeelden. Hieronder volgt een bewerking van dit interview dat eerder werd gepubliceerd in Schwarzer Faden *(no's. 26&27, 1987). (Red.)*

Bookchin werd geboren in 1921 te New York en groeide op in een milieu van joodse emigranten die afkomstig waren uit Rusland. Het New York van de twintiger en dertiger jaren was een stad waar met name in de joodse gemeenschap sterk communistische sympathieën bestonden. Er was in die tijd een grote linkse gemeenschap, variërend van syndicalisten en anarchisten tot marxisten die relatief goed met elkaar overweg konden en die onderling actief met elkaar debatteerden. Aan deze goede onderlinge verhoudingen binnen de linkse beweging kwam echter een einde als gevolg van de onverdraagzame en harde lijn van Lenin tegen de critici van de bolsjewistische revolutie.
Bookchin beschrijft hoe hij werd opgevoed door zijn grootmoeder, een vrouw van eenvoudige boerenafkomst, die echter zeer intellectueel begaafd was. Hij groeide op in een traditie waarbinnen scholing van groot belang werd geacht en waarbinnen humanistische waarden zoals tolerantie en medeleven met de onderdrukten in de samenleving centraal stonden. Van zijn grootmoeder krijgt Bookchin ook zijn sympathieën voor het communisme mee. In 1930 sluit hij zich voor het eerst bij de communistische beweging aan. Hij bestudeert het marxistische gedachtengoed en stuit al vanaf het allereerste begin op de intolerantie binnen de communistische beweging.
Bookchin breekt met dit 'overerfde communisme' rond 1940 naar aanleiding van de stalinistische vervolgingen en executies in Rusland en de dubieuze rol van de communisten in de Spaanse burgeroorlog. Met name de processen

tegen Zinovjev en Kamenev en de moord op Nicolaj Bucharin schokten hem hevig, alsmede de excommunicatie van de trotzkisten. Voor een korte periode sluit hij zich nog bij de trotzkisten aan, maar daarna snijdt hij alle bindingen met het autoritaire socialisme door. Hij wordt echter geen cynicus of (uiterst) rechts politiek denker zoals vele anderen van zijn generatiegenoten die hevig teleurgesteld waren geraakt door de bij- en uitwerkingen van de Russische revolutie.

Wat bij hem bleef bestaan was een diepe afkeer van onrechtvaardigheid en een gevoel van verzet tegen alle inperkingen van vrijheid. Deze gevoelens hingen direct samen met zijn vroegere herinneringen aan thuis. Hij werd grootgebracht in een huis dat volhing met foto's van Herzen, Tolstoj, en de Narodniki. Veelvuldig waren bevriende Russen op bezoek en werd er zwaarmoedige Russische muziek gespeeld. Ook werden er vaak joodse liederen gezongen over de vervolgingen en de hoop op een betere wereld. Dit was bij wijze van spreken de muziek waarbij Bookchin als kind 's avonds in slaap viel. Tevens hoorde hij veelvuldig de verhalen en gesprekken over het oude vaderland, over de onderdrukking van de boeren tijdens het tsaristische regime. De diepgewortelde band met de verdrukten en uitgebuiten van de maatschappij bleef na zijn breuk met het communisme dan ook in tact en Bookchin vertelt dat hij geleidelijk rijp was geworden voor het anarchisme, voor de anti-autoritaire beweging. In de jaren na de tweede wereldoorlog werd hij anarchist, zonder overigens één regel van het werk van een klassiek libertair denker als Michael Bakoenin te hebben gelezen.

In het tijdperk dat Bookchin zich tot het anarchisme wendde, waren de werken van Bakoenin in de Verenigde Staten niet te verkrijgen. Het enige boek van Kropotkin dat hij bezat was *The French Revolution. Mutual Aid* had hij niet tot zijn beschikking. Maar hij las in die periode andere anarchistische geschriften en die konden hem evengoed overtuigen. Zo kreeg hij o.a. Orwell's *Hommage to Catalonia* onder ogen, waardoor zijn opvattingen over de rol van de communisten in de Spaanse Burgeroorlog werden bevestigd.

Het feit dat hij in die periode niet 'verrechtste' wijt Bookchin mede aan de levensomstandigheden waarin hij opgroeide. Hij was grootgebracht in een vóór-kapitalistische wereld. Men leefde in kleine en hechte gemeenschappen en men kende nog nauwelijks de moderne geneugten van telefoon, radio en auto. In zijn milieu haatte men in feite de technocratische wereld. Men haatte de ontmenselijking die de markt en de kapitalistische industrialisering met zich meebrachten. In zijn omgeving leefde men nog vooral op basis van wederkerig dienstbetoon, zoals de boeren in het oude Rusland.

Een grote invloed werd overigens in de periode dat Bookchin anarchistische sympathieën ontwikkelde, uitgeoefend door Josef Weber. Dit was een voor de Nazi's gevluchte Duitser die zich geleidelijk van het marxisme tot het libertaire socialisme had gewend en die de mentor werd van Bookchin. Deze Weber genoot weliswaar geen overmatig grote bekendheid in de New Yorkse libertaire kringen, maar heeft volgens Bookchin toch een belangrijke rol gespeeld in de periode tussen 1945 en 1955. Andere theoretische invloeden onderging Bookchin naar eigen zeggen door het lezen van werk van onder andere Martin Buber en Albert Camus, maar ook door de gesprekken in de cafetaria's, waar zich het sociale leven voornamelijk afspeelde.

CULTURELE OMSLAG

Aangezien vele mensen in die periode werkloos waren, konden zij zonder problemen tot diep in de nacht opblijven om in de vele cafetaria's te discussiëren over allerlei actuele politieke vraagstukken. Ook in de parken van New York barstte het in die tijd van de groepen discussianten die zich bezighielden met het bespreken van diverse sociale en politieke kwesties. Hier leerde Bookchin om scherp te beargumenteren en om vrijelijk te spreken in het openbaar. Dag in, dag uit bezocht Bookchin deze bijeenkomsten en vele straatmeetings. De cafetaria's, parken en straten van de Bronx waren voor velen de werkelijke leerscholen van het leven. Het waren de politieke verzamelplaatsen waar van alles gebeurde, zoals vroeger de Agora (volksvergadering) van de Griekse Polis. Bookchin vertelt verder dat hij zich uiterst serieus op deze discussies in het openbaar voorbereidde en veel las over historische en filosofische onderwerpen. Ook geeft hij aan dat de scholen van de vakbonden een uitstekend forum vormden waar men kon leren. Zo had de *International Worker's Order* (IWO) een eigen school, waar de arbeiders theoretische kennis op konden doen. Ook tijdens de vele stakingen en demonstraties was er volop de tijd om te debatteren. Het was al met al een levendige en uiterst leerzame tijd, waarin de scholing en cultuur niet geïnstitutionaliseerd waren, maar een plaats in de open lucht hadden, op de hoeken van de straten en in het gras van de parken.

Na de tweede wereldoorlog zakte de arbeidersbeweging in Amerika in elkaar en verloor zij aan revolutionair potentieel. Er vond ook een culturele omslag plaats; de emigranten en met name hun kinderen verloren geleidelijk aan het contact met de oude culturen. De verhalen over de Oude Wereld verstomden langzamerhand en er ontstond een nieuwe Amerikaans cultuur die primair werd gevoed door de tweede generatie. De jiddische buurt waar Bookchin zijn jonge jaren heeft doorgebracht, is nu grotendeels afgebroken. De joodse levensstijl en de socialistische idealen worden nog door betrekkelijk weinigen nagevolgd. Toch is Bookchin niet cynisch of pessimistisch. Bepaalde culturen mogen dan na verloop van tijd afsterven, er komen volgens hem telkens weer nieuwe voor terug waarbinnen een nieuw idealisme een rol kan spelen: 'want de mens heeft idealen nodig om zijn identiteit en individualiteit te bevestigen'. Het zal de lezer niet verbazen dat solidariteit, tolerantie, rechtvaardigheid en vrijheid de voornaamste idealen zijn die de mens volgens Bookchin heeft na te streven. Dit zijn niet toevallig de belangrijkste idealen van het Russisch-joodse sociale en politieke milieu van het vooroorlogse New York, dat zo'n sterke stempel op zijn persoon en werk heeft gedrukt.

MURRAY BOOKCHIN: FILOSOOF VAN EEN EXPANSIEVE VRIJHEID

Roger Jacobs

Bookchin's uitgebreide oeuvre behoort ongetwijfeld tot zowel het meest creatieve als meest ambitieuze en provocerende van wat het naoorlogse anarchisme heeft voortgebracht. Zijn sociale ecologie wijzigt het van liberalisme en marxisme doordrenkte beeld van de natuur, van de relatie tussen maatschappij en natuur en van de maatschappelijke ontwikkeling. In laatste instantie levert Bookchin's werk een objectief fundament voor een ethiek die, gedragen door een brede, radicale ecologische en feministische beweging, de motor kan worden achter een historisch unieke, expansieve vrijheidsbeweging.

De hedendaagse ecologische crisis wordt door Bookchin beschouwd als het logische culminatiepunt van een bepaald natuurbeeld dat zich geleidelijk aan in de loop van de menselijke beschavingsgeschiedenis gevormd heeft. Hij verwijst daarmee naar de voorstelling van de natuur als zijnde 'het rijk der schaarste' of 'het rijk van de noodzaak', een beeld dat zowel door het liberalisme als door het marxisme gedeeld wordt. Menselijke vrijheid kan slechts gewonnen worden ten koste van de verovering en onderwerping van de natuur. De voorstelling van de natuur als 'dode materie', als een 'beperkt reservoir van hulpbronnen' leidt dus noodzakelijkerwijze tot een Prometheïsche opstelling die een overheersing van de mens en een onderwerping van de natuur impliceert.
Met evenveel kracht verzet Bookchin zich echter tegen een op het eerste gezicht tegengesteld beeld van de natuur, die dan wordt voorgesteld als een bovenmenselijke instantie waarin de mens opgaat (cfr. de sociobiologie) of waaraan de mens zich denkt te onderwerpen (cfr. bepaalde varianten van de eco-filosofie). *'Een nieuwe biologische erfzonde wordt in het leven geroepen waarin een groep dieren, Mensheid genoemd, omgevormd wordt tot een destructieve kracht die de overleving van de levende wereld bedreigt'.*[1] Wie gelooft in het bestaan van een Natuur (met hoofdletter) meent ook dat de mens zich moet onderwerpen aan biologische wetmatigheden en pleit dus in feite voor een quasi-religieuze, mystieke opstelling.
In beide gevallen probeert men de kloof mens-natuur te overbruggen door de ene pool tot de andere te herleiden: bij een Prometheïsche opstelling gaat de natuur op in de mens, bij een mystieke opstelling gaat de mens op in de Natuur.

EEN CREATIEVE NATUUR

Volgens Bookchin is het mogelijk het traditionele dualisme op te heffen zonder dat er geraakt wordt aan de specifieke eigenheid van de betrokken polen. Daarvoor moet echter het beeld van de natuur als dode materie vervangen worden door een creatieve proces-voorstelling. De natuurlijke evolutie werd tot voor kort gekenmerkt door het verschijnen van steeds meer gecompliceerde soorten en eco-gemeenschappen. Ook Kropotkin deed ongeveer een eeuw geleden dezelfde constatering en verbond daaraan de essentiële conclusie dat symbiose (samenleven, onderlinge hulp) een even belangrijke factor in de evolutie is als strijd. De stelling dat diversiteit een bron van stabiliteit is, is één van de

schaarse onbestreden vaststellingen van ecologisch onderzoek.
Maar Bookchin wil verder gaan. Toenemende diversiteit en complexiteit vormen tevens de bron van een ontluikende vrijheid, van een toenemend vermogen om keuzes te doen en dus van de capaciteit van levensvormen om zelf richting te geven aan hun eigen ontwikkeling. Als voorbeeld geeft Bookchin de kleurverandering van bepaalde soorten knaagdieren naar gelang van het seizoen! Natuurlijk is hier van een 'beslissing' in de menselijke betekenis van het woord geen sprake, het gaat eerder om een ontkiemend soort beslissingsvermogen dat pas zijn volle ontplooiing zal vinden bij de mens. Vrijheid, zelforiëntatie, deelname in de eigen evolutie vinden hun oorsprong dus reeds in de premenselijke natuur en zullen zich vervolmaken met de toename van de structurele, fysiologische en neurologische complexiteit van de dieren.
Natuur is een proces van 'participatory evolution' waarmee ingegaan wordt tegen de 'mechanistische en atomistische evolutievisie' van Darwin, wiens oeuvre desondanks door Bookchin 'monumentaal' wordt genoemd.[2] Enerzijds vat Darwin de evolutie van levende wezens als een passief proces op: soorten zijn het resultaat van een gelukkige combinatie van toevallige genetische veranderingen en selectieve milieufactoren. Daardoor worden niet-menselijke levensvormen tot louter objecten van hun eigen evolutie herleid: zij zijn iets tussen anorganische machines en mechanisch functionerende organismen in.
Anderzijds is Darwins beschrijving van het 'ontstaan der soorten' doortrokken van een Lockiaans atomisme dat de schijnwerper onterecht richt op de afzonderlijke soorten. Een paradepaardje van de Darwinistische evolutietheorie is de uittekening van de evolutionaire ontwikkeling van de soort 'paard', waarbij men erin geslaagd is verschillende 'missing links' paleontologisch te reconstrueren. Maar de evolutie van het paard is in feite steeds geschied in creatieve interaktie met een grote variatie planten- en diersoorten. Zo was de opkomst van het moderne paard ondenkbaar zonder het gelijktijdig verschijnen van andere herbivoren die de levensnoodzakelijke graslanden hielpen handhaven of zelfs tot stand brachten.
In feite moet dus de eco-gemeenschap op de voorgrond van de evolutie geplaatst worden, zonder dat dit overigens de integriteit van de afzonderlijke soorten aantast: integendeel, hun actief aandeel in de totstandkoming en handhaving van de levenbrengende gemeenschappen wordt benadrukt; zij zijn niet langer een willoze speelbal van de evolutie.
Evolutie is een cumulatief proces waarin de 'kiemachtige' aanwezigheid van 'keuze' een aanduiding vormt van de ontwikkeling naar meer vrijheid. Maar het is slechts in de menselijke soort dat die ontwikkeling volledig geactualiseerd wordt, tenminste binnen de grenzen opgelegd door de sociale organisatie. Daarmee wil Bookchin benadrukken dat de mens een volwaardig product is van de evolutie: niet alleen in die zin dat de mens zijn plaats moet weten in de natuur, maar ook dat de natuur zijn plaats heeft in de mens. Hij verzet zich op die manier tegen de courante eco-filosofische stelling dat de Mensheid het produkt is van een 'zondeval', die door bewustzijn en activisme zijn 'natuurlijke staat' verlaten heeft, waarbij de redding gezocht moet worden in de passiviteit en receptiviteit die gepropageerd worden door bepaalde varianten van Oosterse denksystemen en Westerse filosofieën (een bepaald soort Spinoza- en Heidegger-interpretaties).
De mens met zijn specifiek menselijke vermogens (onder andere uitzonderlijke

communicatiemogelijkheden, rationaliteit, vermogen tot doelgerichte acties) is een volwaardig natuurwezen, maar die evolutionaire erfenis plaatst de mens ook voor een speciale verantwoordelijkheid ten opzichte van de evolutie: namelijk een *ecologische oriëntatie* geven aan die evolutie. Als de mensheid geworden is wat zij kon worden, dat wil zeggen als al haar potentialiteiten geactualiseerd zijn, dan wordt zij de stem van de natuur die zelfbewust en zelfordenend wordt. De evolutionaire ontwikkeling wordt op een nieuw niveau getild, nl. die van de 'vrije natuur', die - via de menselijke interventie - het vermogen verwerft om steeds complexere levensvormen te ontwikkelen. Op die manier beschikt de mens over een objectieve leidraad voor zijn handelen, een *ethiek* dus die niet hiërarchisch is (want ingepast in het cumulatief proces van de evolutie) en niet relatief.

Bookchin benadrukt nogmaals dat niet het feit van de menselijke interventie in de natuur 'onnatuurlijk' is, maar de wijze waarop dat gebeurt. De oorzaken daarvan zijn - zoals we zullen zien - sociaal. Evolutie moet zo rationeel mogelijk gemaakt worden om te voldoen aan menselijke- en niet-menselijke behoeften. Maar dit heeft niets te maken met 'sleutelen aan de natuur'. De natuurlijke wereld is veel te complex om gecontroleerd te worden door menselijk vernuft, wetenschap en technologie. Als anarchist houdt Bookchin bovendien te veel van spontane ontwikkelingen. Zijn activisme zal dus eerder belichaamd worden in een nieuwe rationaliteit, wetenschap, technologie en - breder nog - iets wat Bookchin een nieuwe 'ontvankelijkheid' noemt.

HET BELANG VAN MAATSCHAPPELIJKE INSTELLINGEN

De mensheid is geen vloek van de natuur en ook geen 'heer van de schepping'. Beide visies stellen 'mensheid' en 'natuur' tegenover elkaar en beide zien bovendien over het hoofd dat menselijke wezens slechts bestaan binnen maatschappelijke kaders. *'Als sociale wezens hebben mensen manieren om zich tot elkaar te verhouden ontwikkeld door middel van 'instellingen' die, meer dan enige andere factor, bepalen hoe zij 'omgaan met de natuurlijke wereld'.*[3]

De kracht van Bookchins sociale ecologie ligt in het verband dat het tot stand brengt tussen maatschappij en ecologie: de maatschappij wordt opgevat als de vervulling van de latente vrijheidsdimensie in de natuur, terwijl het ecologische wordt opgevat als het organisatieprincipe van de sociale ontwikkeling. De sociale ecologie zal grote aandacht besteden aan de wijze waarop de maatschappij geleidelijk aan uit de natuur groeit, maar het cruciale aandachtspunt blijft het differentiatieproces van de maatschappij in de sociale evolutie en de synchronisatiegraad met de kenmerken van de natuurlijke evolutie.

Bookchin hanteert daarbij een begrippenapparaat dat zowel van toepassing is op de natuurlijke als op de sociale evolutie: onder andere toenemende diversiteit, een completere participatie van alle onderdelen in het geheel, een oriëntatie in de richting van een verbreding en verdieping van vrijheid, zelfbewustzijn en zelforiëntatie. De sociale ecologie blijft in de eerste plaats stilstaan bij die knooppunten in de sociale evolutie die de maatschappij in tegenspraak bracht met de natuur. De factoren worden blootgelegd die vele menselijke wezens hebben omgevormd van actieve partners in de organische evolutie tot schadelijke parasieten. *'Misschien is één van de belangrijkste bijdragen van de sociale ecologie tot de hedendaagse ecologische discussie de idee dat de fundamentele problemen die de maatschappij tegenover de natuur stelt, hun oor-*

sprong hebben in de sociale ontwikkeling zelf - en niet in de wisselwerking tussen natuur en maatschappij. De scheiding tussen maatschappij en natuur heeft zijn diepste wortels in de scheidingen binnen de sociale sferen, namelijk in de diepgewortelde conflicten tussen mensen onderling die dikwijls gecamoefleerd worden door het gebruik van de wazige term 'mensheid'.[4]

Maar laten we nog eens terugkomen op het probleem van het ontstaan van de maatschappij uit de natuur. Die maatschappij is geen verschijnsel sui generis, geen plotse indringer in de natuurlijke wereld. De opkomst van de maatschappij is een natuurlijk feit dat zijn oorsprong vindt in de biologie van de menselijke socialisatie. Menselijke kinderen worden gekenmerkt door vertraagde ontwikkeling. Door lange tijd in nauw contact te leven met de moeder, de directe familie, verwanten en de lokale gemeenschap verwerven zij de kneedbaarheid van geest die de voorwaarde vormt voor creatieve individuen en sociale groepen-in-permanente-ontwikkeling.

Bookchin wijst op twee historisch en sociaal belangrijke gevolgen van die vertraagde ontwikkeling:

(a) De prille vormen van menselijke associatie moeten een sterke menselijke aanleg voor 'onderlinge afhankelijkheid' bijgebracht hebben. Onafhankelijkheid en competitie moeten totaal vreemd geweest zijn aan wezens die lange jaren aangewezen waren op de hulp van anderen. De primaire menselijke deugden waren onderlinge hulp, solidariteit en sympathie.

(b) Die natuurlijke onderlinge afhankelijkheid van de mensen moet al heel vlug een gestructureerde vorm aangenomen hebben. In ieder geval bestaat er geen enkel bewijs dat pre-historische mensen samenleefden op basis van tamelijk losse banden die we ook aantreffen in primatengemeenschappen. Speculaties over de eerste menselijke 'hordes' kunnen bijgezet worden in het museum van achterhaalde mythes. *'Niet-menselijke wezens kunnen losse gemeenschappen vormen en zelfs collectieve verdedigingshandelingen aannemen om hun jongen te beschermen tegen roofdieren. Maar zulke gemeenschappen kunnen nauwelijks gestructureerd genoemd worden, behalve dan in een zeer algemene, dikwijls zeer kortstondige betekenis van het woord. Mensen, daarentegen, creëren in hoge mate formele gemeenschappen die de tendens vertonen steeds meer gestructureerd te geraken in de loop van de tijd. In werkelijkheid vormen zij niet alleen gemeenschappen, maar een nieuw fenomeen, maatschappij genoemd'.*[5]

Voortdurend hamert Bookchin op het kwalitatieve onderscheid tussen menselijke maatschappijen en dierlijke gemeenschappen en het gevaar om de eerste tot de laatste te reduceren. In dat geval gaan we tot stand gebrachte structuren (als creaties van de menselijke wil, traditie, belangentegenstellingen etc.) beschouwen als inherente, onveranderlijke en eeuwige eigenschappen van het gemeenschapsleven als dusdanig. Het leidt ook gemakkelijk tot misverstanden over de betekenis van een term als 'hiërarchie' die verwijst naar een georganiseerd systeem van bevels- en gehoorzaamheidsstructuren en als dusdanig enkel betekenis heeft binnen een menselijke context. Nochtans worden 'hiërarchie', 'overheersing', etc. zo wazig en algemeen gebruikt dat het lijkt alsof ze tot het wezen van het (dierlijk) leven als zodanig behoren.

De sociale ecologie zal zich in tweede instantie gaan concentreren op de studie van de maatschappij als typisch menselijke organisatievorm. Maar dan is het wel nodig om, net als bij de natuur, geen statische visie van de maatschappij

aan te hangen (waardoor de bestaande maatschappij geïdentificeerd wordt met de maatschappij als dusdanig en de mensheid, in een bepaald ontwikkelingsstadium, met de homo sapiens).
De maatschappij is de geschiedenis van de sociale ontwikkeling met zijn verschillende sociale vormen en mogelijkheden. De maatschappij is de bewaarplaats van de sociale geschiedenis, zoals ons lichaam de bewaarplaats is van de natuurlijke evolutie. Onbewust dragen wij houdingen, overtuigingen, gewoonten en gevoelens met ons mee waardoor wij ons zeer regressief gedragen ten opzichte van andere mensen en de natuur. Zo zal de hiërarchische ordening van de meest eenvoudige verschillen tussen verschijnselen het resultaat zijn van sociale scheidingen die dateren uit lang vervlogen tijden waar ons geheugen niet meer bijkan. Het is de evolutie van die hiërarchieën die we moeten reconstrueren om een beter begrip van het verleden te krijgen en het fundament van een nieuwe toekomst te leggen. '...*Sociale ecologie heeft het begrijpen van hiërarchie - opkomst, aard en betekenis tot het sluitstuk gemaakt van haar boodschap van een bevrijdende, rationele en ecologische maatschappij*'.[6]

TERUG NAAR HET PARADIJS?

In zogeheten 'primitieve', organische gemeenschappen voelen de bewoners zich opgenomen in een universele kosmische ordening. De moderne kloof tussen de mens als bezield wezen en de natuur als het ontoegankelijke Andere bestaat nog niet: natuur wordt niet beschouwd als dode materie, maar als een actief, bezield geheel waarin de mens participeert. 'Arbeid' betekent in die culturele context niet het onttrekken van nuttige dingen aan een ons vijandige omgeving, maar wel het luisteren naar de 'stille stem' van de natuur. Producten zijn het resultaat van het op elkaar afstemmen van menselijke arbeid en arbeid verricht door de natuur. Arbeidsproducten zijn daarom evenzeer 'openbaringen' (van datgene wat reeds impliciet aanwezig was in de natuur) als 'realisaties' (die we aan het vermogen van de mens kunnen toeschrijven).
Dezelfde verbondenheid met de natuur blijkt uit de betekenis die gehecht wordt aan magische rituelen. Enerzijds lijkt het ritueel een duidelijk herkenbare dwangfunctie gehad te hebben: men meende dat uit een gegeven ritueel noodzakelijkerwijze een welbepaald effect moest ressorteren. Magie heeft dus zijn eigen vorm van 'harde' causaliteit en wordt daarom wel eens de wetenschap van de primitieve mens genoemd. Het andere aspect van de magie wordt echter belichaamd door rituelen met een overredingskarakter. Mensen en dieren worden dan gezien als deel uitmakend van een complementaire levenssfeer. In jachtrituelen bijvoorbeeld worden dieren benaderd vanuit deze 'neem-en-geef'-relatie en men tracht ze te overtuigen zich 'te geven' aan de jager door te verwijzen naar de wederzijdse behoeften, respect en verzoening.
Deze complementariteit is de weerspiegeling van een kosmisch gelijkheidsbeeld dat persoonlijke verschillen niet ophangt aan een piramidaal gehiërarchiseerde ordening, maar deze eerder interpreteert als elkaar aanvullende stenen van een breed, natuurlijk mozaïek. Men zou hier kunnen spreken van een egalitaire benadering van het begrip 'verschil'. Dit soort egalitarisme impliceert zeker niet dat men blind is voor de ongelijkheden die in natuur en maatschappij bestaan. Maar het werd als vanzelfsprekend aanvaard dat bijvoorbeeld fysieke ongelijkheden, veroorzaakt door leeftijd of ziekte, gecompenseerd moesten worden door de gemeenschap. Zich baserend op de studies van de antropo-

loog Paul Radin, spreekt Bookchin in dit verband over het 'principe van het onherleidbare minimum', dat wil zeggen dat ieder individu aanspraak kan maken op absoluut respect, ongeacht de persoonlijke eigenschappen.
In tegenstelling met de formele gelijkheid van de Westerse democratieën (waarin iedereen op gelijke voet vrij is om van gebrek om te komen), bestaat er in de organische gemeenschappen een inhoudelijke gelijkheid. Daarmee gaat ook een gebruiksrecht van de beschikbare maatschappelijke rijkdom gepaard: dingen zijn voor iemand beschikbaar niet omdat hij er toevallig bezitter van is of omdat ze gecreëerd zijn door zijn arbeid, maar omdat hij er behoefte aan heeft. Uit bovenstaande wordt geleidelijk aan duidelijk dat Bookchin de aard van de relatie mens-natuur in organische gemeenschappen in verband brengt met het specifieke, niet-hiërarchische, karakter van de sociale relaties binnen die gemeenschappen.
Hij geeft bovendien een sociaal-psychologische verklaring voor de wijze waarop de sociale verhandelingen de aard van het natuurbeeld beïnvloeden. Binnen organische gemeenschappen, zo stelt hij , is het proces van volwassen worden niet, zoals bij ons in het Westen, identiek met het weggroeien uit de huiselijke sfeer van de moeder, waar belangstelling, zorgzaamheid, liefde en onderlinge steun overheersen. Men leert de kinderen onderling afhankelijk te zijn (en *niet* onafhankelijk) waardoor de waarden van genegenheid, solidariteit en wederzijds respect, die het geboorterecht en de psychologische erfenis van kinderen vormen, niet moeten worden opgegeven (of teruggedrongen in de privé-sfeer) bij de volwassenwording. De aldus gesocialiseerde volwassene zal in zijn waarneming en begripsvorming ervaringen verwerken volgens niet-hiërarchische patronen waardoor het respect voor het bestaans- en ontplooiingsrecht van andere, niet-menselijke soorten en entiteiten een evidentie wordt.
Het zijn dus *de niet-hiërarchische sociale verhoudingen en structuren* die de niet-uitbuitende relatie van de primitieve mens met de natuur mogelijk maken. In deze zin wordt Bookchins filosofie wel eens een 'nieuw animisme' genoemd, waarmee natuurlijk niet bedoeld wordt dat de mensheid moet terugkeren naar haar primitieve 'staat van onschuld', wèl moet men er een pleidooi in zien voor een rationele actualisering van het primitieve natuurbeeld dat, ondanks al haar beperktheden, een belangrijke kern van waarheid bevat.

VERLOREN ONSCHULD

Binnen organische gemeenschappen wordt iemands plaats en functie bepaald door biologische eigenschappen (verwantschap, geslacht, leeftijd). Antropologisch feitenmateriaal en ook een zekere sociobiologische logica wijst in de richting van de 'gerontocratie' (=overheersing door de ouderen) als het eerste geïnstitutionaliseerd bevel- en gehoorzaamheidssysteem. Over welke logica gaat het hier? Enerzijds vormen oude mensen de meest afhankelijke en dus kwestbaarste groep van de samenleving: van hen wordt ondermeer verwacht dat zij zich opofferen in tijden waarin het voortbestaan van de gemeenschap in gevaar komt. Anderzijds zijn de ouderen in culturen met een orale traditie tegelijkertijd het collectief geheugen van de gemeenschap: zij zijn de bewaarders van de geschiedenis en dus ook van de collectieve identiteit.
Deze ambivalente positie van de ouderen - onmisbaar maar tegelijkertijd zeer kwetsbaar - maakte de verleiding groot om zichzelf een status/autoriteit toe te kennen die veel verder ging dan nodig was om de jongeren op te voeden.

Bookchin spreekt in dit verband van een onmerkbare conditionering die de geesten vrijmaakte voor hiërarchische structuren en dito mentaliteit. Deze vonden ook een gunstige voedingsbodem in de (onzekere) positie van sjamanen en sjamanistische groepen die hun prestige dankten aan hun monopolie op magische praktijken (waarover Bookchin zich zeer schamper uitlaat; hij noemt die praktijken 'eerder frauduleus dan naief'). Zo probeerden Afrikaanse sjamanen zich tegen volkswoede en ongeloof te verdedigen door een bondgenootschap aan te gaan met ouderen of andere leiders-in-spé die op hun beurt best wat religieuze legitimatie konden gebruiken.
Al bij al echter bleven deze gerontocratieën in wezen tamelijk egalitair: iedereen wordt per slot van rekening oud en zal dus een 'patriarch' of 'matriarch' worden. De gerontocratische hiërarchie is dus structureel gezien niet zo rigide als gevolg van de onvermijdelijke biologisch bepaalde opwaartse mobiliteit. De situatie gaat er anders uitzien wanneer er een historische verschuiving optreedt die het belang van de wereld van de mannen (die zich traditioneel bezig houden met het intern en extern beheer van het gemeenschapsleven, de 'civiele sfeer') doet toenemen ten koste van de vrouwenwereld (traditioneel gecentreerd rond de - oorspronkelijk niet minder belangrijke - 'huishoudelijke sfeer'). Mogelijke oorzaken voor deze verschuiving kunnen gezocht worden in volksverhuizingen en conflicten tussen landbouw- en jagersgemeenschappen.
Met het problematisch worden van de civiele sfeer, werden de mannen ook assertiever en strijdvaardiger. De bekwaamste jagers werden 'grote mannen' of 'grote krijgers'. Bookchin verzet zich echter tegen de simplistische redenering dat de 'mannen' de maatschappij nu gingen overnemen, waarna het 'patriarchaat' het voor het zeggen zou hebben gehad. Hij spreekt in dit verband van een 'zeer subtiele en gecompliceerde dialectiek' en illustreert dit aan de hand van de evolutie van de positie van de 'grote mannen'.
Deze stonden niet alleen bekend om hun moed, maar ook om hun vrijgevigheid. Zij 'accumuleerden' prestige door hun bezittingen weg te schenken tijdens ceremonies (cfr. de 'potlacks' bij Noordamerikaanse Indianen). Men kan deze vrijgevigheid als een sociale gedragscode zien die de verbondenheid en het overlevingsvermogen van de organische gemeenschappen versterkte. Tegelijkertijd kon dit soort 'grootheid' ook gemakkelijk een doel op zich worden en zo een individualisme stimuleren dat het gemeenschapsleven ondermijnde.
Mannen gaan onder elkaar hiërarchieën vormen. Eeuwenoude tradities ondergaan accentverschuivingen die de hiërarchisering in de hand werken. De bloedeed, bijvoorbeeld, die vroeger zoveel was als een eed van loyaliteit ten opzicht van bloedverwanten, wordt vervangen door een eed van trouw, uitgesproken door wildvreemde krijgers rondom een 'grote man'. Tegelijkertijd zien 'mindere mannen' het levenslicht die de krijgers voorzien van voedsel en onderkomen, wapens en de nodige eerbetuigingen. Geleidelijk aan wordt het ganse gemeenschapsleven afgestemd op het instandhouden van het groeiend gewicht van de 'civiele' functies. In het kielzog daarvan wordt de huishoudelijke sfeer van de vrouw overschaduwd en in dienst gesteld van de civiele sfeer van de man, zonder echter erdoor vernietigd te worden. In het vervolg voorziet de vrouwenwereld de 'big men' van jong voetvolk en van de nodige opsmuk die de eigenheid van de krijgers fysiek gunstig doet afsteken bij de speciaal in de verf gezette 'zwakte' van de vrouw.
Bookchin beschrijft deze periode als

een kruispunt op het pad van de historische ontwikkeling: hier kon de mensheid kiezen tussen ofwel machtsconcentratie in handen van patriarchen en monarchen ofwel een gedecentraliseerde machtsuitoefening op basis van 'vrouwelijke' waarden (waarbij de zorg van moeders voor hun kroost veralgemeend wordt tot een onderling hulpsysteem voor alle leden van de gemeenschap).

Dat het eerst alternatief de overhand kreeg verklaart Bookchin uit de zware druk die een hiërarchische gemeenschap op haar egalitaire omgeving uitoefent. Ook deze laatsten worden gedwongen militaire structuren en leiders toe te laten. Eén hiërarchische gemeenschap kan het karakter van een gehele streek veranderen! Cultureel, moreel en institutioneel. Dit proces is echter niet onomkeerbaar: er zijn voorbeelden bekend van centralistische en militaire gemeenschappen die weer gedecentraliseerde, pacifistische en niet-hiërarchische paden zijn gaan bewandelen.

STADSLUCHT MAAKT VRIJ

Dat Bookchin geen nostalgische romanticus is die terugverlangt naar nooit bestaande paradijselijke toestanden uit een mistig verleden, blijkt uit zijn waardering van de stad. Het belang dat hij hecht aan de stad is echter niet zozeer gelegen in haar traditionele functie van vruchtbaar cultureel en economisch centrum. Hij beschouwt de stad in de allereerste plaats als een territorium waarbinnen iemands positie niet langer door bloedverwantschap bepaald wordt. Het biologische feit van afkomst wordt vervangen door het sociale feit van residentie en economische belangen. Mensen worden niet langer geboren in een vastgelegde sociale positie, maar zij kunnen die positie - in uiteenlopende mate - zelf kiezen en veranderen. Bewust gecreëerde instellingen gaan het belang van de volksgemeenschap naar de achtergrond verdringen.

Binnen de stadsmuren kunnen 'vreemdelingen' of 'buitenstaanders' de facto of de jure aanspraak maken op dezelfde rechten als de autochtonen. Bookchin benadrukt het gecompliceerd karakter ervan: de prille steden waren voortdurend bezig traditionalistische overtuigingen en instellingen bij te schaven en aan te passen zodat ze in dienst gesteld konden worden van de nieuwe eisen die door de stad gesteld werden, waarbij een terugval niet uitgesloten was. *'Steden probeerden rationaliteit, een bepaalde mate van onbevooroordeelde gerechtigheid, een cosmopolitische cultuur en een grotere individualiteit in te voeren in een wereld doordrenkt van mystiek, machtswillekeur, parochialisme en individuele onderwerping aan de bevelen van aristocratische en religieuze elites'.*[7]

Een bijzondere plaats in het oeuvre van Bookchin - ondanks haar historische beperkingen - wordt ingenomen door de Atheense polis, die volgens hem beschouwd moet worden als de bakermat van *politiek* in de ware zin van het woord. Ondanks de traditionele vertaling van polis in 'stadstaat' had politiek bedrijven in het antieke Athene niets te maken met 'staatkunde'. Staatkunde bestaat uit operaties die de inzet van de staat vereisen: een van bovenaf opgelegd beheer, controle en disciplinering van het maatschappelijke leven. Maar evenmin werd politiek verwisseld met afspraken, gemaakt binnen het kader van natuurlijke of sociale verbanden die gebaseerd zijn op verwantschap (bijv. stammen) of professionele activiteiten (bijv. gilden en vakbonden), waarmee expliciet de anarcho-syndicalistische manier van politiek bedrijven op de korrel genomen wordt.

Politiek werd door de Atheners begrepen als het domein waar burgers samen-

komen om hun problemen als gemeenschap te bespreken en hun zaken te behartigen door ze in eigen handen te nemen. Subject van deze politiek was een nieuw soort individu - de *burger* - waarvan de loyaliteit niet in de eerst plaats de clan gold, maar de polis. Hij vormde de belichaming van een aantal ethische idealen die verklaren waarom dit politiek systeem zo lang succesvol kon functioneren. Eerst en vooral was er *het ideaal van de vriendschap (philia) of solidariteit.*

Politieke beslissingen die later geïnstitutionaliseerd zullen worden door de volksvergadering (eclesia) vonden hun oorsprong in de spontane en dikwijls heftige uiteenzettingen die de *agora* kleur en leven gaven. De agora was de centrale marktplaats, maar meer nog een publieke ruimte waar de burgers hun zaken behartigden, allerlei nieuwtjes opdeden, vrienden ontmoeten, bij gelegenheid in een filosofisch debat betrokken raakten en vooral ook met vuur in allerlei politieke discussies participeerden. Openbare aangelegenheden waren er vergroeid met het leven van elke dag. Deze manier van politiek bedrijven had bovendien een bewust pedagogische dimensie: jonge mensen maakten er kennis met de grote idealen die de samenleving in beroering brachten en leerden tevens dat er uiteenlopende wegen waren om die idealen te realiseren.

Deze *paideia* sloot nauw aan bij *het ideaal van de persoonlijke veelzijdigheid.* Grieken wantrouwden eenzijdige deskundigheid omdat dit een misvorming van het karakter teweegbracht: men kon beter van alles een beetje weten dan alles van een beetje. Deze veelzijdigheid impliceerde ook een zekere mate van zelfvoorziening. Specialisten zijn immers gedwongen hun deskundigheid te verkopen en zijn daardoor niet meer in staat objectief te oordelen over zaken van algemeen belang. Hun meningen zijn onvermijdelijk gekleurd door de opvattingen van hun broodheer. In die zin waardeerden Grieken ook eigendom, niet omdat ze hebzuchtige kapitalisten-in-spé waren, maar omdat een minimaal bezit de mens in staat stelt zich aan manipulatie te onttrekken. De economie moet de mens dus in staat stellen om zijn ware roeping te vervullen: die zocht hij in de participatie in het beheer van de polis.

De motivatie om een groot deel van zijn energie en vrije tijd in de publieke zaak te steken vond hij in *het ideaal van de sociale onsterfelijkheid.* Slechts wie onbaatzuchtig grote daden in dienst van het algemeen belang stelde kon rekenen op openbare erkenning en zijn naam zou gegrift worden in het collectieve geheugen van het nageslacht. Om te vermijden dat dit streven tot excessen aanleiding zou geven, liet men zich leiden door het *ideaal van de gulden middenweg.*

De natuur houdt maat en omdat de mens deel uitmaakt van het cosmisch gebeuren moet ook hij maat houden, op straffe van degeneratie. Die 'maat-regel' vindt toepassing in het kader waarbinnen politiek plaatsvindt. Politieke participatie is niet mogelijk in om het even welke institutionele context. Het vereist een polis op menselijke maat die de ingezetenen toelaat elkaar persoonlijk te kennen en waarbij inzicht in het geheel binnen de mogelijkheid van de doorsneeburger ligt. Klein is dus menselijk omdat zo een individuele controle over zaken van algemeen belang mogelijk blijft. Een grotere polis zou economisch of militair gezien misschien efficiënter zijn, maar het zou eveneens 'onrechtvaardig' zijn omdat de burgers niet langer in staat zouden zijn op een onderlegde wijze mee beslissingen te nemen in zaken van algemeen belang en op die manier hun 'roeping' te verwezenlijken. Volgens Bookchin is de Griekse polis

de bakermat van de directe democratie, een politiek systeem dat duidelijk te onderscheiden is van de representatieve democratie waarvan de wortels teruggaan tot het Romeinse Rijk. De rode draad van de directe democratie zal weer opgenomen worden door de middeleeuwse stadstaten (vooral de Noorditaliaanse, in mindere mate de Vlaamse) die gekenmerkt werden door het ambachtelijk karakter. Tot aan hun opgaan in het fabrieksproletariaat zullen deze ambachtslui de motor vormen van alle belangrijke religieuze en politieke oppositiebewegingen die zich in de 16e, 17e, 18e eeuw op de eerste plaats zullen afzetten tegen de opkomende gecentraliseerde staten met hun staande legers en loodzware bureaucratieën. Op sommige momenten, zoals in het geval van de Spaanse Communeros-beweging die in 1520-21 de wapens opnam tegen de centralisatiepolitiek van Karel V, hadden deze revoltes een reële kans op slagen, wat de geschiedenis een andere wending gegeven zou hebben. Wat Bookchin nog eens de mogelijkheid biedt om het accent te leggen op de mogelijkheden van de mens om op bepaalde momenten de loop van de geschiedenis te wijzigen. *'Dat er een logica aanwezig is in sommige historische premissen - een logica die zich dan meer ontvouwt als een tendens dan als een noodzaak - valt niet te ontkennen. (...) Daarentegen is het zeer moeilijk te bewijzen dat er een bovenmenselijk fenomeen 'geschiedenis' zou bestaan dat de gang van de menselijke ontwikkeling op voorhand vastlegt. De Communeros hadden de deur op een kier gezet voor een samenwerkend verenigd Spanje met een totaal ander perspectief dan hetgeen de gecentraliseerde nationale staat in petto had.*[8]

Bookchin is ook niet blind voor de negatieve aspecten van de stadsontwikkeling: het collectieve eigendom van land en natuurlijke rijkdommen moest plaatsmaken voor het privé-eigendom en de daarmee samenhangende klassentegenstellingen. Deze laatsten slurpen als het ware de traditionele statushiërarchieën op en onttrekken ze aan het oog van de doorsnee burger die al zijn aandacht gaat richten op de rechtvaardigheisproblematiek (=ongelijke eigendomsverhoudingen). De oude hiërarchieën worden allengs als natuurlijke gegevenheden verinnerlijkt in het bewustzijn van de mensen.

De hedendaagse stad is bovendien uiteengevallen in een enorme 'urbane gordel', een gebouwenjungle die het uitgelezen jachtterrein is van cynische, professionele machtsmanipulatoren die politiek beschouwen als 'business' en de burger herleiden tot het statuut van passieve belastingbetaler die enkel aanspraak kan maken op onpersoonlijke, openbare diensten. In plaats van de vroegere ethische invulling van het stadsleven (als arena van democratische idealen, burgelijke deugd en sociale verantwoordelijkheid) is er een ondernemersmentaliteit gekomen (met alle nadruk op inkomsten, uitgaven, groei en tewerkstelling).

DE MULTIDIMENSIONELE STAAT

De gehele geschiedenis door is de stad de natuurlijke tegenspeler geweest van de staat. De staat wordt door Bookchin gedefinieerd als een professioneel systeem van sociale dwang. '*Dwang*' bestaan ook in de natuur: om te vermijden dat we staat tot een natuurlijk verschijnsel zouden verheffen, voegt hij er het begrip 'professioneel' aan toe. Slechts wanneer dwang geïnstitutionaliseerd wordt tot een professionele, systematische en georganiseerde vorm van sociale controle, is er sprake van een 'staat'. 'Staten' duiken niet plots op in de geschiedenis, maar vormen de culminatie



van zich geleidelijk ontwikkelende hiërarchische structuren.
Ook bestaan er verschillende gradaties in het staatswezen. Overgangen van de ene naar de andere vorm, in de goede of slechte zin, blijven altijd mogelijk. In tegenstelling met het marxisme stelt Bookchin dat niet elke staat noodzakelijkerwijze een geïnstitutionaliseerd dwangsysteem ten dienste van de heersende klasse hoeft te zijn. In heel wat historische gevallen was de staatsklasse de politiek heersende klasse die hard optrad tegen de belangen van de economisch heersende klasse.
De antieke staten uit het Nabije Oosten (Egypte, Babylon, Perzië) waren nog geen staten in de eigenlijke zin van het woord. Hun rijken waren eerder uitgebreide huishoudens van individuele monarchen. De ingezetenen waren geen burgers in de Westerse betekenis van het woord, maar ze werden beschouwd als 'dienaren van het paleis'. Met behulp van wat Bookchin een 'autoritaire institutionele techniek' noemt (waarmee hij wil benadrukken dat bureaucratieën dezelfde gestroomlijnde effecten bewerkstelligen als de technieken in de instrumentele betekenis van het woord) kregen de onderdanen belastingen en dwangarbeid opgelegd. Bovendien legitimeerden deze prille staatsstructuren zich vaak met religies waarin zelfopoffering en zelfverachting centraal staan.
De ingezetenen van deze maatschappijen beschouwen zichzelf niet langer als wezens die het recht hebben om hun specifieke mogelijkheden, eigen aan het menszijn, te realiseren. De historische nalatenschap van deze hiërarchische structuren bestond er dan ook in dat zij hun onderdanen van bezielde subjecten omvormden tot onbezielde objecten. In de loop der tijden zal deze politieke 'objectivering' ook zijn weerslag hebben op de menselijke psyche: ervaringen worden voortaan geordend volgens hiërarchische patronen waarbij andere culturen of andere niet-menselijke soorten en entiteiten tot manipuleerbare objecten gedegradeerd worden.
Toch was de invloed van de autoritaire institutionele techniek op één essentieel vlak fundamenteel beperkt: aan de basis van de maatschappij bleef het organische gemeenschapsmodel, een rechtstreekse erfenis uit de pre-historische tijd, intakt. De levende ziel van de despotische regimes uit de Oudheid lag in hun gevarieerde *dorpscultuur*: de op zelfvoorziening gerichte kleinschalige landbouw en ambachten, de lokale markten georganiseerd rond ruilhandel; de sterk mutualistisch gerichte arbeidssystemen, het gebruik van lokale hulpbronnen.
Bookchin spreekt in dit verband van een 'libertaire institutionele techniek', berustend op vertrouwen, nabuurschap, gegroeide tradities en consensus. De technische instrumenten die binnen dit organisch samenlevingspatroon gehanteerd werden, zullen steeds ingebed blijven in en functioneren ten behoeve van de traditionele waarden en institutionele kaders. Dat is ook de reden waarom twee zo uiteen lopende politieke regimes als het despotische Inca-rijk en de libertair getinte stammen-federatie van de Noordamerikaanse Irokezen gebruik maakten van praktisch dezelfde technische 'gereedschapskist' (een feit dat vanuit een marxistische geïnspireerd 'technologisch determinisme' onverklaarbaar is!).
Ook in Europa zal de plattelandsbevolking tot diep in de Middeleeuwen aan zichzelf overgelaten worden: interventies vanuit de top waren minimaal. De grootste gevaren die hen bedreigden gingen uit van invasielegers en oorlogszuchtige edelen. Van de lokale heersers kregen de dorpelingen soms bescherming, maar nooit gerechtigheid. Willekeur was de regel. De eerste sterke Eu-

ropese vorsten (Hendrik II van Engeland en Filips August van Frankrijk) die erin slaagden hun 'gerechtigheid' tot diep aan de basis te laten doordringen, werden door het gewone volk aanvankelijk beschouwd als welkome buffers tegen de arrogante adel. Maar de koninklijke macht streefde natuurlijk in de allereerste plaats haar eigen belangen na die op de lange duur niet parallel liepen aan die van het gewone volk.

Met de civilisering en disciplinering van de adel en de groeiende toenadering tussen vorst en kapitaal (cfr. Engeland na de 'Glorious Revolution') keerde het tij. Het volk voelde aan dat het niets te verwachten had van een steeds meer gecentraliseerde staatsmacht. In zijn collectief geheugen bleef de herinnering hangen van een politieke structuur op mensenmaat, waarbuiten de opvattingen van iedere burger (en niet alleen van zijn vertegenwoordigers of van de politieke partijen) tot hun recht kwamen. Tot diep in de 20e eeuw zullen, tijdens revolutionaire volksbewegingen, lang vergeten gewaande noties van een gedecentraliseerd socialisme, confederale structuren en directe democratie weer de kop opsteken (Parijs 1789-1871-1968, St. Petersburg 1917, Barcelona 1936, Boedapest 1956).

HET KAPITALISTISCHE KANKERGEZWEL

In verschillende fasen van de maatschappelijke evolutie vinden we aanzetten terug tot een kapitalistische ontwikkeling. Verder dan aanzetten kwam het niet omdat begrippen als 'wedijver' en 'groei' in flagrante tegenspraak waren met traditionele waardesystemen waarin 'onderlinge samenwerking' en 'maat' centraal stonden. Tot diep in de Middeleeuwen bleef de bourgeoisie een marginale groep die niet hoog in aanzien stond: zij werd afgeschilderd als immoreel, cultureel ontworteld en parvenu. Als zij al ergens aan de macht kwam (in het Italië van de Renaissance bijvoorbeeld) dan was haar heerschappij hoogst onstabiel (afhankelijk van politieke wisselvalligheden en het openhouden van handelsroutes). Het was slechts in de bijzondere economische en politieke constellatie van het moderne Engeland dat het industriële kapitalisme de gunstige voedingsbodem vond om zich te ontplooien. Maar heeft het zich ergens vast ingepland dan zaait het zich uit als een onstuitbaar kankergezwel dat alle niet-kapitalistische samenlevingsvormen onherroepelijk aantasten en vernietigt, aldus Bookchin.

Karakteristiek voor het kapitalisme is dat het een nieuwe 'autoritaire institutionele techniek' in het leven roept, namelijk het fabriekssysteem, dat er voor het eerst in de geschiedenis in slaagt de 'libertaire institutionele techniek' van de basis tot in de wortel aan te tasten. Met behulp van de gecentraliseerde staat wordt het traditionele gemeenschapsweefsel uit elkaar gereten en een verregaand atomiseringsproces op gang gebracht (cfr. de gevleugelde uitspraak van Margaret Thatcher: 'There is no such thing as society. There's only individuals and families').[9]

Fabrieken werden niet opgericht om pas ontworpen grootschalige machines onderdak te verschaffen, zoals de meeste geschiedenisboekjes ons willen doen geloven. Hun oorsprong moet gezocht worden bij de Engelse kooplieden die het arbeidsproces wilden rationaliseren en intensiveren door voormalige thuisarbeiders met hun relatief simpele gereedschap in eenzelfde werkplaats samen te brengen, onder het alziende oog van de opzichter. Slechts toen de fabrieken er al stonden werd een navenante grootschalige machinerie ontworpen die op haar beurt weer bijdroeg tot de disciplinering van de arbeiders. Min of meer autonome individuen werden op die ma-

nier omgevormd tot totaal 'beheerde dingen'.
Er werd een sociale categorie in het leven geroepen die praktisch even anorganisch is als de fabriek waarin ze werkt en de instrumenten waarmee ze werkt. Bookchin spreekt in dit verband van een 'transsubstantiatie' (gedaantewisseling) van de mensheid die zijn stempel zal drukken op het verdere verloop van de geschiedenis.[10] Het gaat om een diepgaande ont-tovering van de mensheid die, vanuit een politiek standpunt, crucialer is dan de meer bekende ont-tovering van de natuur. Er werd een dubbele radicale breuk teweeggebracht in de beschavingsgeschiedenis van de mensheid.
Zoals we reeds benadrukt hebben vernietigde het kapitalisme het gemeenschapsleven van het gewone volk door de traditionele *mutualistische relaties* te vervangen door *marktverhoudingen* (alle relaties tussen de mensen worden herleid tot die tussen kopers en verkopers). In het kielzog daarvan groeit een kloof tussen stad en platteland, tussen werkplaats en huishouden. Anderzijds maar nauw daarmee samenhangend wordt de traditionalistische ethische notie van het 'goede leven' vervangen door een economisch streven naar het opheffen van 'schaarste'. Goed leven wordt gelijkgesteld met een (onbereikbare) economische overvloed en ontdaan van de ethische implicaties van het begrip 'maat'. Vrijheid, vroeger geïdentificeerd met macht over eigen leven en *emotionele* zekerheid die voortvloeit uit een koesterende gemeenschap, wordt nu gelijkgesteld met machtsverwerving over dingen en mensen en met (onbereikbare) *materiële* zekerheid.
Deze desintegratie van de menselijke gemeenschap en degradatie van de mens tot een 'ding' weerspiegelt zich in de houding ten opzicht van de natuur. De reeds vóór het kapitalisme bestaande opvattingen over natuurbeheersing worden niet alleen bevestigd, maar omgevormd tot een wet van de natuur: 'groei of sterf!' Economische groei en dus plundering van de natuur is het metabolisme van het kapitalistische systeem: vragen aan de kapitalist om een einde te maken aan de economische groei zou even absurd zijn als aan een plant voor te stellen om op te houden met zijn fotosynthese! Het toenemend aantal ecologische catastrofes en de nieuwe inzichten die ons geleverd worden door de nog prille ecologische wetenschap hebben ons nochtans geleerd dat men misschien bepaalde bestanddelen van de natuur kan manipuleren, maar dat men dat niet ongestraft kan doen met de natuur in zijn geheel.
Wie wil ingrijpen in de natuur mag een drietal fundamentele eigenschappen van een gezonde natuur niet negeren:
(a) *diversiteit*: hoe verscheidener de bestanddelen van een ecosysteem des te stabieler het systeem zal zijn; daarnaast is diversiteit ook een waarde op zich: een hechte eenheid groeit uit diversiteit;
(b) *spontaniteit*: de wereld is te complex om gereduceerd te worden tot simpele Galileïsche fysica-mathematische eigenschappen; men moet aan de natuur toestaan om de vele omwegen van een spontane ontwikkeling te bewandelen, want slechts op die wijze kan het zijn volle rijkdom aan mogelijkheden ontvouwen;
(c) *complementariteit* (oftewel: afwezigheid van hiërarchie): elk bestanddeel van een ecosysteem speelt een gelijkwaardige rol bij de instandhouding van de integriteit en het evenwicht van het systeem.
Rekening houdend met deze drie kenmerken van een gezonde natuur stelt Bookchin dat de zwaarste 'ecologische misdaad' van het kapitalisme erin bestaat op basis van een enorm vereenvoudigd natuurbeeld voortdurend in te

grijpen in de complexiteit van die natuur, met alle mogelijke onverwachte en schadelijke gevolgen vandien. De natuur is het historische product van een miljarden jaren durende evolutie die bijna iedere plaats op deze planeet bezet heeft met rijk gevarieerde levensvormen, die op uitzonderlijke wijze aangepast zijn aan voor andere levensvormen onleefbare omstandigheden. Onze planeet vindt haar eenheid in de wederzijdse afhankelijkheid van de soorten en in de rijkdom en stabiliteit die deze diversiteit in de totaliteit van het leven teweegbrengt. Een systeem dat krachtens zijn interne logica de biosfeer voortdurend vereenvoudigt en verarmt *dwingt* ons te zoeken naar mens- en natuurvriendelijker alternatieven! Die zoektocht brengt Bookchin onder in de 'reconstructieve' dimensie van de sociale ecologie.

VRIJHEID VERSUS RECHTVAARDIGHEID

In de loop van de geschiedenis hebben mensen hiërarchische structuren ontwikkeld die bepaalde werkelijkheidsbeelden en handelingspatronen in het leven riepen met catastrofale maatschappelijke en ecologische gevolgen. Bookchin betwist echter het onvermijdelijk karakter van dit verloop: permanent zijn er ondergrondse tegenkrachten werkzaam die in scharnierperiodes - cruciale historische kruispunten - tot uitbarsting komen en aan de geschiedenis een andere wending kunnen geven. Ook wanneer er geen radicale ommekeer plaatsvindt verandert de hiërarchie toch dikwijls van karakter waardoor het menselijk inzicht in het functioneren van de machtsmechanismen verbreed en verfijnd wordt. Bookchin zegt hierover: *'Er is inderdaad sprake van vooruitgang in de echte zin van het woord: een verbreding van de sociale strijd om meer en meer fundamentele thema's te omvatten en een verfijning van het begrip vrijheid zelf'*.[11]

Hij maakt in dit verband een onderscheid tussen de begrippen *vrijheid* en *rechtvaardigheid*. De roep naar 'rechtvaardigheid' ontstond in de overgangstijd van de ontbinding van de organische gemeenschappen in reactie op de fameuze 'lex talionis' ('oog om oog, tand om tand'), de bloedwraak die vaak aan de basis lag van generatielange clanvetes. Rechtvaardigheid is de eis van billijkheid, van equivalentie, van een gelijkelijk aandeel in de opbrengsten dat overeenkomt met iemands bijdrage. Het problematische aan Vrouwe Justitia is dat ervan uitgegaan wordt dat alle mensen van nature gelijk zijn, terwijl ze in feite van elkaar verschillen in leeftijd, gezondheid, validiteit, talenten, intelligentie, enz. Deze verschillen kunnen triviaal zijn of hoogst relevant met het oog op de eisen die de maatschappij aan de mensen in het dagelijkse leven stelt. Zo kan het begrip gelijkheid ironischerwijze gebruikt worden om ongelijkheid in te voeren als dezelfde lasten worden opgelegd aan individuen met uiteenlopende vaardigheden.

'Vrijheid' nu heeft te maken met de pogingen om iets te doen aan die onvermijdelijke ongelijkheden waar niemand schuld aan heeft. Daarbij gaat het niet enkel om materiële compensatie-mechanismen, maar ook om een houding die zich manifesteert in zorgzaamheid, bekommernis en verantwoordelijkheid voor menselijke en niet-menselijke wezens, wier lijden of moeilijkheden verlicht of opgelost kunnen worden door menselijke tussenkomst. Het libertaire vrijheidsbegrip overstijgt 'rechtvaardigheid' omdat het streeft naar de vervulling van de voorwaarden die de verwezenlijking van ieders potentiële capaciteiten zouden kunnen bevorderen. Bookchin spreekt van een 'ethiek van de vrijheid', zodra er pogingen worden

ondernomen om het vrijheidsstreven rationeel in te vullen en perkt het daarmee af van het vrijheidsbegrip van de organische gemeenschappen (cfr. het principe van het onherleidbare minimum) dat gebaseerd was op gewoonte.
De vroegste vrijheidsbeelden van de mensheid waren producten van de mytho-poëtische verbeelding. Hiermee werd geprobeerd de verloren gegane harmonie tussen de mensen onderling en tussen mens en natuur te herstellen door de rationaliteit zo veel mogelijk uit te schakelen. In Homerus' *Eiland van de Lotus-eters* wordt die harmonie belichaamd door een overheersende natuur waarbinnen de mens een vegetatief bestaan leidt, ontdaan van elk verlangen, wil of dadendrang. De harmonie is tijdloos, statisch, en staat los van elke ontwikkelingsdynamiek. De Lotus-eters hebben geen verleden of toekomst, zijn niet in staat tot zelfreflectie en hebben dus ook geen eigen identiteit.
Bookchin verzet zich heftig tegen het ophemelen van dit vrijheidsideaal (dat tegenwoordig weer aan populariteit wint in de gedaante van allerlei Oosterse filosofieën en therapieën). Als er eenmaal een breuk tot stand is gekomen tussen mens en natuur, zo stelt Bookchin, moet de vrijheid herwonnen worden door bewustzijn, wil en activiteit, niet door een regressief quiëtisme (mystiek). Dat bovendien door de bestaande elites gemakkelijk gebruikt kan worden als ongevaarlijke uitlaatklep, om de aandacht af te leiden van actieve pogingen de wereld te veranderen. Maar hij beseft ook wel dat volkeren in de overgang naar geïnstitutionaliseerde hiërarchieën gebukt gingen onder een gevoel van verlies dat dan opgevuld werd door het verlangen naar een vervlogen tijdperk. Bijna spontaan ontsproot zo een cyclische geschiedenis-opvatting. In wezen is er binnen dit schema van ontwikkeling geen sprake, enkel van verval en herstel.
Vergeleken met dit grotendeels statische en cyclische vrijheidsideaal beschouwt Bookchin de Joodse religie en de Griekse cultuur als een belangrijke stap voorwaarts. Het Griekse rationalisme zocht naar een zin in de geschiedenis, in plaats van zich terug te buigen naar een mythisch verleden. Het Joodse transcendentalisme verdreef God uit de natuur en het sociale leven en werd bovendien gekenmerkt door een opmerkelijk activisme, dat zich voornamelijk tegen overheersing richtte. Deze twee tradities openden het perspectief voor geschiedenis, toekomstgerichtheid en een steeds breder domein omvattend seculier denken.
De steeds belangrijker rol die rationaliteit, vooral dan in zijn dialectische vorm, gaat spelen in het maatschappelijk leven is voor Bookchin de voornaamste indicator van het vrijheidsideaal. *'Als er één feit is als teken van de uitbreiding van de vrijheidsidealen, dan is het wel de mate waarin zij gevoed werden door de rede'*.[12] Zeer waardevol noemt hij in dit verband de Renaissance-bewegingen die, ondanks hun dikwijls weifelend en grillig karakter, veelzijdigheid beklemtonen: de verschillende aspecten van de ervaring worden als complementair gezien die samen een gedifferentieerde eenheid vormen (lichaam en geest, rede en passie, man en vrouw, maatschappij en natuur, het organische en het anorganische). De grote Renaissance-thema's - inzicht door studie, de toepassing van de rede op menselijke aangelegenheden, een intense fascinatie voor wetenschap en een hoge waardering voor arbeid - zullen in enigszins gewijzigde vorm overgenomen worden door de 18e-eeuwse Verlichtingsfilosofen van wie Rousseau en Diderot door Bookchin als briljante geesten worden afgeschilderd (rationele mannen 'van het hart').
De ware erfgenamen en voortzetters van

de Verlichting waren de anarchisten en utopische socialisten omdat er volgens hen historische keuzen mogelijk waren in de richting van een meer rationele en bevrijdende maatschappij. Daarmee bewerkstelligden zij een breuk met de vrijheidsbewegingen in de Renaissance voor wie 'vrijheid' niet het resultaat was van menselijke activiteiten, maar eerder een vorm van bovennatuurlijke genade. Geschiedenis was als een klok die een metafysische tijd aftikte totdat de zonden van de wereld zo ondraaglijk waren geworden dat zij de godheid activeerden. Vanaf de tweede helft van de 18e eeuw (tot aan de tweede wereldoorlog) worden deze bovennatuurlijke begenadigingen en passief-ontvankelijke houdingen van de historische agenda afgevoerd. De onderdrukten moesten voortaan zelf optreden, zichzelf *willen* bevrijden en daarvoor hun rede gebruiken. De nadruk kwam te liggen op historische *keuzen*: het individuele vermogen om keuzen te maken, gebaseerd op rationeel en ethisch oordeelsvermogen. Eveneens aansluitend bij de Renaissance en (in mindere mate) de Verlichting is de nadruk die anarchisten en utopisten leggen op de emancipatie van het lichaam in de vorm van een nieuwe zinnelijkheid (cfr. de 'Harmonische Wereld' van Fourier; Emma Goldmans gevleugelde uitspraak: 'If I can't dance in your revolution, I don't want it') en van de menselijke geest in de vorm van een ecologische ontvankelijkheid (Kropotkin).

HET PROLETARISCHE SOCIALISME

In de periode tussen 1848 en 1940 leek het vrijheidsideaal belichaamd te zijn in de beweging van het proletarisch socialisme dat, met één enkele uitzondering, beheerst werd door het marxisme. Volgens Bookchin droeg het marxisme in de eerste plaats het begrip 'rechtvaardigheid' in haar vaandel en was in die zin een achteruitgang vergeleken met het anarchisme en utopische socialisme. Hij bekritiseert Marx op de volgende punten:

(a) Marx zag het feitelijk verloop van de geschiedenis niet alleen als onvermijdelijk maar ook als wenselijk. Keuze speelde een onbetekenende rol in de sociale evolutie. Reeds in *De Heilige Familie* (1844) liet Marx zich daarover in niet mis te verstane bewoordingen uit: '*Het gaat er niet om wat deze of gene proletariër of zelfs het hele proletariaat zich voorlopig als doel voorstelt. Het gaat erom wat het is, en wat het volgens zijn wezen gedwongen zal zijn te doen. Zijn doel en zijn historische actie liggen in zijn eigen levenssituatie evenals in de gehele organisatie van de burgelijke maatschappij zichtbaar, onherroepelijk voorgetekend*'.[12] Binnen dit door Marx ontworpen wetenschappelijk kader is het ideaal van een staatloze, communistische maatschappij een noodzakelijk uitvloeisel geworden van de ontwikkeling van de productiekrachten. De proletariërs werken, door hun strijd tegen het kapitaal, mee aan de opbouw van de nieuwe maatschappij, maar ze doen dat onbewust: via de strijd voor de eigen particuliere belangen worden zij drager van een grootser project dat zich over hun hoofden heen realiseert. De realisatie van de utopie is aldus een zaak van ontologische noodzaak geworden, waar de geschiedenis het proletariaat dwingt zich emancipatorisch te gedragen. Van een bewust emancipatiestreven of van ethisch-rationeel doorwrochte keuzen is hier geen sprake meer!

(b) Marx maakt een verkeerde vergelijking tussen de positie van de burgerij onder het feodalisme en die van het proletariaat onder het kapitalisme: zowel in het ene als in het andere geval zou het om een opkomende klasse gaan. Maar het proletariaat zat met handen voeten

gebonden aan het kapitalisme en het was een volslagen illusie te menen dat zich onder dergelijke omstandigheden een bevrijdend, revolutionair bewustzijn kon vormen. Een geest van onderworpenheid en een autoritaire persoonlijkheidsstructuur behoorden eerder tot de verwachtingen. Er hebben grootschalige revolutionaire proletarische bewegingen bestaan, maar dat waren *niet* de arbeiders waarop Marx zijn hoop had gesteld. In de meeste gevallen ging het om boeren en ambachtslui die nog maar pas ingeschakeld waren in het industriële systemen en wier sociale achtergrond, werk- en levensritme en culturele waarden haaks stonden op de eisen die gesteld werden door het moderne fabriekssysteem. Het was de botsing tussen de twee werelden die de voedingsbodem vormde voor hun revolutionaire bewustzijn.

(c) Marx beschouwde het proletariaat enkel als belichaming van economische belangen. Als Reich hun sexuele potenties wil bevrijden of als Mayakovski beroep doet op hun esthetische ontvankelijkheid, dan botsen ze op het veto van hun respectievelijke partijen! Ook het verbeteren van de dagelijkse problemen van de proletariërs wordt als ondergeschikt naar het tweede plan verschoven.

(d) Doordat Marx menselijke wezens herleidt tot objectieve krachten van de geschiedenis waarbij ze onderworpen zijn aan sociale wetmatigheden waarop ze zelf geen vat hebben, is het logisch dat ook de natuur herleid wordt tot Object, het zuiver Andere. Marx heeft de idee van een menselijke ontwikkeling als integraal onderdeel van een breder systeem van zelfontplooiing in de natuur, nooit echt serieus genomen. In laatste instantie beschouwt hij de mensheid als supreme zelfschepper. Terwijl Jahweh de mens nog schiep uit het 'stof der aarde', zal de mens bij Marx zichzelf creëren door zijn arbeid, waarbij de natuur enkel gewaardeerd wordt als instrument in deze zelfcreatie.

Natuur als Ding-an-Sich (of wie weet: Ding-für-sich) moet omgevormd worden tot Ding-für-mich. Via de productie verschijnt de natuur als zijn werk en zijn werkelijkheid en groeit zijn zelfbewustzijn. Deze interpretatie van Marx' houding tegenover de natuur gaat op zijn jeugdschriften terug, maar zowel Bookchin als zijn 'leerling' John Clark, benadrukken dat zowel in de *Grundrisse* als in *Het Kapitaal* de natuur op dezelfde wijze behandeld wordt.[13]

Positief aan het proletarisch socialisme (naast Marx' briljante warenanalyse) was echter volgens Bookchin dat het de aandacht vestigde op de noodzakelijke materiële basis van het revolutionair project: mensen moeten redelijk vrij zijn van materiële behoeften om als volwaardig burger te kunnen functioneren in de politieke sfeer. Maar het ontbrak aan verbeelding om verder te denken dan de noodzakelijke economische mogelijkheidsvoorwaarden. Die stap werd wel gezet door de New Left in de jaren zestig. Voor het eerst in de geschiedenis ontwerpt de New Left een vrijheidsconcept gestoeld op de premisse van de overvloed.

In voorgaande eeuwen ging het vrijheidsconcept steeds uit van een materieel tekort en werd een ascetische levenswandel (met verwijzingen naar het kloosterleven) als ideaal gepreekt. Na de tweede wereldoorlog leek de technologie zó productief geworden dat met geweld gegarandeerde hiërarchische verdeelsleutels van de maatschappelijke rijkdom als overbodig werden beschouwd. Kapitalisme en staat hadden hun raison d'être verloren. Zwaar werk, sexuele onderdrukking, repressieve moraal etc. waren overbodig geworden en konden door andere instellingen en een andere mentaliteit vervangen worden. De mens werd gezien als meer dan al-

leen maar een economische factor: een zinnelijke wereld is even belangrijk als een weldoorvoede. Op politiek vlak drukte dit uitgediept vrijheidsconcept zich uit in een voorkeur voor inhoudelijke democratie (basisdemocratie, decentralisatie) boven de formele democratie.
Met de concretisering die de New Left-idealen gekregen hebben in de ecologische en feministische beweging van de jaren zeventig zijn we opnieuw op een kruispunt in de historische ontwikkeling beland.

DE NOODZAKELIJKE REVOLUTIE: POLITIEK

Inzet van de hedendaagse historische strijd is het voortbestaan van het rijk gediversifieerd ecosysteem van deze planeet. Ook nu weer staat de uitkomst van de strijd niet vast: een catastrofale verarming van het ecosysteem ten koste van de meest gecompliceerde levensvormen (waar onder de mens) valt niet uit te sluiten. Evenmin is uitgesloten dat de mensheid de ecologische problematiek oplost via een verregaand systeem van ecologische technocratie, waarbij deskundigen de vrije hand krijgen om een gedisciplineerd systeem van sociaal beheer in te stellen. Democratie en politieke participatie van het volk zullen in dat geval naar de marge van de samenleving verdrongen worden. Bookchin zoekt de oplossing uiteraard in tegenovergestelde richting: slecht méér democratie, de uitschakeling van intermenselijke hiërarchieën als dusdanig, kan een duurzame, harmonische relatie tussen mens en natuur bewerkstelligen.
De ecologische strijd belichaamt in onze tijd het menselijk 'algemeen belang' (in tegenstelling met de particularistische belangen die in het proletarisch socialisme een rol speelden), waarvan de feministische beweging de uitdrukking is op een ander vlak. Het belang van het feminisme ligt in het feit dat zij het 'algemeen belang' van de mensheid verbonden heeft met een anti-hiërarchische opstelling: er wordt gestreefd naar een inhoudelijke gelijkheid van ongelijken, een fundamenteel kenmerk van elke expansieve vrijheidsbeweging.
De cruciale vraag is nu of de ecologische en vrouwenbeweging de historische uitdaging aan kunnen waarvoor ze zich geplaatst zien, dat wil zeggen of deze bewegingen zich kunnen verbreden tot een maatschappij-omwentelende kracht. In het andere geval zullen de autoritaire of destructieve krachten het pleit beslechten.
Natuurlijk kunnen de ecologische en feministische beweging opgevat worden als stapsgewijze hervormingsbewegingen, waarbij politiek geïdentificeerd wordt met étatisme, operaties die de inzet van de staat vereisen: een van bovenaf opgelegd beheer, controle en disciplinering van het maatschappelijke leven. De commandoposten van het staatsapparaat worden bemand door de politieke partijen die door Bookchin beschreven worden als hiërarchische structuren waarbinnen de communicatie in één richting verloopt: van de top naar de basis.
Politieke partijen houden de burgers binnen de grenzen, controleren en manipuleren ze, nooit zijn ze de uitdrukking van de volkswil: ze laten zelfs niet toe dat het volk een eigen wil zou vormen. Vanuit hun eigen wezen kunnen ze alleen maar mobiliseren, commanderen en macht verwerven. Beroep doen op de staat en haar agenten versterkt en legitimeert voortdurend de staat en ontneemt macht aan het volk. Macht laat geen vacuüm toe in het openbare leven. De macht die de staat wint gaat altijd ten koste van het volk en visa versa. Wie de staatsmacht legitimeert delegitimeert de volksmacht. Politiek gecentreerd rond de staat is als een lichaamsvreemde stof

die het maatschappelijk organisme binnendringt en haar in belangrijke mate verzwakt of haar in laatste instantie zelfs kan vernietigen.
Samen met een nieuwe invulling van de 'politiek' moet ook het 'burgerschap' dringend opnieuw gedefinieerd worden. Burgerschap is verengd geworden tot stemrecht waarmee een blanco cheque gegeven wordt aan beroepspolitici die zelf ook weer vermalen worden door het staatsraison van hun partij. Burgerschap moet weer gaan betekenen dat de 'gewone' mensen zelf weer de politieke touwtjes in handen hebben en dat men politiek weer gaat bedrijven in het kader dat daarvoor het meest geschikt is: de plaatselijke gemeenschap. Daar ontmoeten mensen die in dezelfde omstandigheden leven elkaar en is een directe uitwisseling van ideeën mogelijk. Waar nodig kunnen deskundigen om advies gevraagd worden: het laatste woord blijft echter steeds bij het communale lichaam - in concreto het buurt- of wijkcomitee.
Bookchins veranderingsstrategie is gebaseerd op de vorming van een duale machtsstructuur. Lokale gemeenschappen kunnen gebruik maken van de bewegingsruimte die toegestaan wordt door de nationale wetgeving en instellingen om hun draagvlak en slagkracht uit te bouwen. Daarna kan gedacht worden aan een meer offensieve houding waarbij geëist wordt dat verregaande vormen van basisdemocratie juridisch geïnstitutionaliseerd worden. Die wettelijke erkenning van de basisbeweging zou moeten leiden tot de uitholling van de macht van de centrale staat, wat - samen met haar afbrokkelende legitimiteit - uitmondt in haar desintegratie.
Tegenover een systeembevestigende, op de staat gerichte, hervormingspolitiek stelt Bookchin dus het alternatief van een organische, ecologische of groene politiek: '*Het wordt tijd dat we een organische (...) politiek ontwikkelen, in tegenstelling met een étatistische politiek, gestructureerd rond partijen, bureaucratieën, politieke specialisten en elites. Organisch of ecologisch - in één woord: groen - betekent letterlijk de evolutie van een politiek van het organisme vanuit het cellulaire niveau van het maatschappelijke leven: de gemeenschap. Dat kan de buurt, de stad of het dorp zijn, maar nooit de abstracte 'natie' met zijn imperatieven van nationale partijen, bureaucratieën, uitvoerende organen, enz. Groene politiek betekent dat we ecologische principes en processen gaan toepassen op onze manier van politiek bedrijven: op basisniveau, in comitees die volgens democratische principes en met actieve betrokkenheid van iedereen werken. Het betekent een vertrouwelijke politiek gebaseerd op opvoeding, niet op mobilisatie, zodat we bijdragen tot de vorming van actieve, politiek betrokken, participerende burgers, geen passieve, geatomiseerde en spektakelgerichte 'kiezers' die elke greep op hun toekomst verloren hebben. Het uitgelezen werkterrein voor deze politiek is de gemeente: buurt- en dorpscomitees die zich verbinden tot confederale verbanden als tegenwicht voor de groeiende centralisatie van de nationale staat*'.[14]

DE NOODZAKELIJKE REVOLUTIE: ECONOMIE EN TECHNOLOGIE

Een ecologisch gezonde gemeenschap, zegt Bookchin, moet als bouwsteen de *ecogemeenschap* hebben, vergelijkbaar met het ecosysteem in de natuur. Zo'n gemeenschap moet de specifieke menselijke eigenschappen koesteren en bevorderen: rationaliteit, zelfreflectie, doelgerichtheid, enz. Dat vereist in eerste instantie 'menselijke schaal': een habitat is onmenselijk als het omwille van haar schaal, centralisatiegraad of exclusiviteit van haar beslissingsprocedures

de sociale mechanismen die de persoonlijke lotgevallen van de individuele burger bepalen, verduistert. Op die manier wordt een cruciale voedingsbodem voor de ontwikkeling van het bewustzijn afgesloten, wat op langere termijn de integriteit van dat bewustzijn zal aantasten. De mens houdt op een autonoom individu te zijn: hij wordt een massamens die reflexmatige responsen geeft en zich ledig houdt met trivialiteiten.

In tweede instantie vereist dit een gedifferentieerde omgeving die veelzijdige individuen voortbrengt die de stabiliteit van de gemeenschap garanderen: mensen die zowel kunnen deelnemen aan het landelijke als aan het stedelijke leven, aan hand- als aan hoofdarbeid, aan individuele zelfontplooiing, mutualistische gemeenschapsbanden en internationale solidariteit... Noodzakelijke voorwaarde van zo'n ecologisch functionerende samenleving is het bestaan van een *post-schaarste maatschappij*. Dat is een maatschappij met een geavanceerde productiecapaciteit die met een beperkte investering van menselijke tijd en energie toelaat dat de elementaire en zelfs een aantal luxe-behoeften van de mensen bevredigd worden. Alles *kan* geproduceerd worden, maar (in tegenstelling met het kapitalistisch systeem) *hoeft* niet langer omdat de mensen gezamenlijk kunnen beslissen dat de tijd en energie die de ontwikkeling van een nieuw product zou kosten, beter kan besteed worden aan gemeenschapsinitiatieven.

De post-schaarste maatschappij heeft als functie de deuren van de sociale arena permanent open te houden voor het revolutionaire volk. Zolang datzelfde volk gedwongen is door moeizame inspanningen in zijn levensonderhoud te voorzien, komt de revolutionaire politiek op de tweede plaats of vraagt dusdanige bijkomende inspanningen dat die onmogelijk lange tijd vol te houden zijn. Een post-schaarste maatschappij moet dus aan iedereen de mogelijkheid bieden om zich met zaken van algemeen belang bezig te houden (waarmee het de beperktheden van de Griekse polis overstijgt). Bovendien moet de post-schaarste maatschappij ons vrijmaken *voor* iets (en niet *van* iets): de nadruk ligt hier op een actief vrijheidsbegrip, een praktijk van zichzelf en anderen vrijmaken en menselijker maken door participatie in de publieke instellingen.

De post-schaarste maatschappij wordt gedragen door een *libertaire technosfeer*, waarmee Bookchin wil aanduiden dat de productiesfeer geen sfeer van de noodzaak is waarbinnen autoritaire verhoudingen onvermijdelijk zijn (een opvatting die nog altijd door de invloedrijke eco-marxist André Gorz verkondigd wordt). In navolging van de grote 19e-eeuwse utopisten (Fourier, Owen, Morris) is hij de mening toegedaan dat de productiesfeer kan doordrongen worden van vrijheid. Dat heeft implicaties voor het karakter van een libertaire technologie:

(a) Het ecologische karakter van bijvoorbeeld alternatieve energie mag er niet alleen uit bestaan dat zij kostenbesparend en milieubeschermend is. Een libertaire technologie zal zich laten inspireren door het principe van eenheid-in-verscheidenheid. Dat sluit meteen al uit dat we op zoek gaan naar het tovermiddel van één energiebron die al onze energieproblemen zou kunnen oplossen. Eerder zal gedacht worden aan de interactie van zonnecollectoren, windgeneratoren, methaan vergassing, eventueel in combinatie met de klassieke energiebronnen die samen een soort van energiemozaïek vormen die op kunstige wijze afgestemd wordt op het specifieke ecosysteem waarbinnen het functioneert (Bookchin loopt niet weg met op zichzelf staande alternatieve snufjes). In de aldus tot stand gekomen biotechnische

ecosystemen treedt er een samengaan op van de arbeid die geleverd wordt door de natuur en de arbeid van de technologische instrumenten.

(b)Alternatieve technologie mag de mens ook niet degraderen tot een verlengstuk van de machine. Van een terugkeer naar arbeidsintensieve en mensverslindende 19e-eeuwse of pré-industriële productietechnieken kan dan ook geen sprake zijn. Enerzijds denkt Bookchin in dit verband aan een werkverdeling mens-machine: deze laatste knapt de zware arbeid op, terwijl de mens zou instaan voor een ambachtelijke artistieke afwerking. Anderzijds maakt de uitschakeling van tijd- en energierovende arbeid de handen vrij voor wat wij in brede zin 'zelfbeheer' zouden kunnen noemen: het beheer van de werkplaats door de werkers, in samenspraak met de burgers van de plaatselijke gemeenschap, met bijzondere aandacht voor de integratie van de werkplaats in het lokale ecosysteem en de ecogemeenschap.

Dat betekent dus een integratie van de economische eenheden in het gemeenschapsbeheer: Bookchin spreekt van een 'municipalisering' van de economie.[15] Municipalisering geeft zowel een antwoord op de nadelen van nationalisering (in plaats van de staat worden de lokale gemeenschappen versterkt) als op die van collectivisering (de politisering van de economie verhindert het ontstaan van een corporatistische mentaliteit).

(c) Natuurlijk zijn (a) en (b) slechts realiseerbaar binnen een radicaal gedecentraliseerde economie waarbij lokaal parochialisme vermeden wordt. Dit laatste moet gebeuren door afspraken tussen de verschillende regio's over het gemeenschappelijk gebruik van bepaalde productiecapaciteiten en hulpbronnen. Maar zelfs wanneer er in een gemeenschap of regio economische bedrijvigheden van nationaal belang plaatsvinden, dan nog moet die gemeenschap of regio zo veel mogelijk zelfvoorzienend proberen te zijn. Dat voorkomt dat een deel van de mensheid opgeofferd wordt aan de belangen van de mensheid in zijn geheel.

DE NOODZAKELIJKE REVOLUTIE: EEN NIEUWE RATIONALITEIT

In de hedendaagse wereld wordt rationaliteit als een exclusief menselijke eigenschap beschouwd die hem onderscheidt van de 'stomme' wereld rondom hem en waarmee hij meesterschap over die wereld kan verwerven. Rationaliteit is aldus verengd tot zijn instrumenteel aspect, het is een vermogen geworden om te klassificeren, analyseren, manipuleren en differentiëren. Deze instrumentele rede heeft zijn mislukking bewezen door het uitblijven van de beloofde vrijheid en autonomie en door het uitbreken van de ecologische crisis. Tegenwoordig hebben wij behoefte aan een 'objectieve rede' die de natuur niet langer ziet als 'dode materie', maar als een bron van subjectiviteit die ten grondslag ligt aan waarden en doeleinden die door die rede opgespoord kunnen worden. In plaats van een autoritaire rationaliteit, die staat voor intellectuele prestatie, treedt een libertaire rationaliteit die raakpunten vertoont met het symbiotische animisme van de organische gemeenschappen (zonder daarom hun mythes en zelfmisleiding te aanvaarden).

Wetenschap is niets anders dan de methodische toepassing van de rede op de concrete wereld. Maar met de verwording van de rede is ook de wetenschap gedegradeerd tot een instrumenteel controlesysteem, zowel van de natuur als van de maatschappij. Het geniet niet langer de reputatie van middel tot weten (=Wissenschaft), maar is een middel tot overheersing geworden (=Herrschaftswissen). Evenals de natuur heeft ook de wetenschap haar geschiedenis en is in zekere zin die geschiedenis. Bookchin

weigert die geschiedenis als een soort opgaande lijn te beschouwen, waarbij elke nieuwe benadering een juister beeld geeft van de natuur zoals die 'an sich' is (cfr. de klassieke-mechanische-evolutionaire-relativistische benadering). Elke benadering bevat waarheid, maar op verschillende niveaus van natuurlijke ontwikkeling.

Om deze stelling te staven verwijst hij ondermeer naar de scherpe kritieken die wetenschapsfilosoof Kuhn te verduren kreeg vanwege diens hypothese dat 'wetenschappelijke revoluties' verklaard moeten worden vanuit overredingstechnieken in plaats van door de ontdekking van opzienbarende nieuwe gegevens. De moderne wetenschapsbeoefening wordt verweten dat ze zich vastklampt aan de leerstellingen van het eigen paradigma, waardoor technieken de overhand krijgen op de concrete realiteit en zinvolle vragen als onwetenschappelijk van de hand worden gewezen. De wetenschap verwordt aldus tot een kerk: Feyerabend's wetenschapskritiek slaat in dit opzicht spijkers met koppen.[16] Bookchin pleit ervoor om een evenwicht te zoeken tussen de noodzaak tot zelf-interpretatie van de wetenschap en een synthese van de inzichten geleverd voor verschillende niveaus van natuurlijke ontwikkeling. Dat zou een rijker kwalitatief natuurbeeld opleveren, waartoe de eerste stappen gezet werden door de nog niet zijn kinderschoenen ontgroeide ecologische wetenschap.

'Werden' omdat ondertussen het ecologische denken gemonopoliseerd is geworden door een systeemtheoretische benadering die, in zijn wezen, tot dezelfde traditie behoort als het Newtoniaanse mechanicisme. Evolutie wordt teruggebracht tot een zaak van 'dynamieken', 'interdependente fluctuaties' en 'terugkoppelingsmechanismen' (cfr. Hoofdstuk 9 van Fritjof Capra's *Het Keerpunt*). Bookchin spreekt in dit geval van 'reductionistisch bedrog', dat wil zeggen een poging om de meest algemene formules toe te passen op de meest gedetailleerde situaties, in de overtuiging dat datgene wat zeer universeel en schijnbaar allesomvattend is noodzakelijkerwijze ook datgene moet verklaren wat in hoge mate particulier en individueel is.

Het specifieke karakter van de natuurlijke evolutie kan slechts begrepen worden door een dialectische logica.[16] Dialectisch beschouwd resulteert een verandering in een bepaald stadium van de biotische gemeenschaps- of sociale organisatie niét simpelweg in een nieuw, mogelijkerwijze meer complex systeem van 'terugkoppeligsmechanismen'. Er ontstaan *nieuwe* kenmerken, *nieuwe* onderlinge betrekkingen en een *nieuw* subjectiviteitsniveau die samen een nieuw soort potentialiteit belichamen, die de uitdrukking vormt van nieuwe objectieve mogelijkheden die zichzelf via specifiek gerichte activiteiten trachten te actualiseren. Maar deze potentialiteit is op zijn beurt weer het resultaat van de actualisatie van andere potentialiteiten die samengenomen en cumulatief beschouwd een zich ontwikkelend continuüm vormen.

Dialectiek is een specifieke denkwijze om verschijnselen-in-ontwikkeling te begrijpen en kan nooit van deze inhoud gescheiden worden. Verwacht dus van Bookchin niet dat hij een handboek zal uitbrengen met basisprincipes van de dialectische logica die we dan alleen nog maar op de te onderzoeken verschijnselen hoeven toe te passen!

Dialectiek is echter meer dan alleen een reactie op de eenzijdigheid of de tekortkomingen van het overheersende reductionistische denken. Het is tevens een bron van zingeving en levert een objectief fundament voor een nieuwe ethiek. Normen kunnen immers verankerd worden in de objectieve werkelijkheid van

de potentialiteit die naar verwezenlijking (=actualisatie) tendeert en een 'ought'-karakter bezit (=hoe het zou moeten zijn). De vrije, rationele en morele actualiteit van het 'moeten' kan zodoende permanent gecontrasteerd worden met de existentiële werkelijkheid van het 'zijn'. Voortdurend wordt de 'realiteit' ter discussie gesteld, met verwijzing naar de 'actualiteit': de 'waarom'-vraag (waarom is de realiteit afgeweken van haar rationele verwezenlijking?) krijgt weer een gelijkwaardige plaats naast de 'hoe'-vraag (hoe is die realiteit tot stand gekomen?).

Uit het voorgaande weten we reeds dat Bookchins ethiek een menselijk rentmeesterschap ('stewardship') over de natuur veronderstelt: de noodzaak van een bedachtzaam menselijk ingrijpen dat een 'vrije natuur' tot stand brengt.

NOTEN

(1) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 10. (2) M.Bookchin, 'Freedom and Necessity in Nature', *Alternatives* 4, nov. 1986, p. 32. (3) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 17. (4) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 32. (5) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 29. (6) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 61. (7) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 82. (8) M. Bookchin *The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship*, p. 172. (9) Het afbrokkelen van de communale voedingsbodem van wat men het revolutionair bewustzijn van de arbeidersklasse pleegt te noemen heb ik uitvoeriger behandeld in mijn artikel 'De Politieke Theorie van Bookchin' (deel 2), *Perspectief* 17, okt-dec 1989, vooral p. 17-21. (10) M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, p. 251. (11) M. Bookchin, *Remaking Society*, p. 108. (12) K. Marx, *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 38. (13) Zie o.m. M. Bookchin, 'Marxism as a bourgeois Sociology', in: *Toward an Ecological Society*, p. 195-210 en J.P. Clark, 'Marx's inorganic Body', *Environmental Ethics*, Fall 1989, p. 243-258. (14) M.Bookchin, 'The Greening of Politics', *Green Perspectives* 1, January 1986, p. 2-3. (15) M. Bookchin, 'Municipalization: Community Ownership of the Economy', *Green Perspectives* 2, February 1986, p. 1-3. (16) Bookchin ideeën omtrent rationaliteit en wetenschap komen uitvoerig aan bod in Hoofdstuk 11 (The Ambiguities of Freedom) van zijn hoofdwerk *The Ecology of Freedom*. Zijn leer over dialectiek, sterk beïnvloed door Aristoteles en Hegel, vindt men terug in het wat zwaar op de maag liggend artikel 'Thinking Ecologically: a Dialectical Approach', *Our Generation* 2, 1987, p. 3-40.

BIBLIOGRAFISCHE LEESWIJZER

Beginnende Bookchin-lezers die met een minimum aan inspanning een maximaal overzicht van diens ideeën willen krijgen zouden hun exploratietocht kunnen aanvatten met de vier essays verschenen in de bundel *The Modern Crisis* (New Society Publishers, Philadelphia, 1986, 167 p.). Van daaruit kan de brug geslagen worden naar het recente *Remaking Society* (Black Rose Books, Montreal 1989, 207 p.) dat een goed inzicht èn overzicht geeft van de enorme rijkdom van de door Bookchin geconcipieerde sociale ecologie. Het is een gepopulariseerde en beter gestructureerde versie van Bookchins magnum opus *The Ecology of Freedom - The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Cheshire Books, Palo Alto, 1982, 385 p.), misschien wel de belangrijkste anarchistische publicatie uit de naoorlogse periode en ongetwijfeld één van de meest ambitieuze. Wie zich onvoorbereid in de lectuur van deze kolos stort (klein lettertype!) loopt het gevaar zijn tanden erop te breken. Er verscheen ook een Duitse vertaling onder de titel *Die Ökologie der Freiheit* (Beltz Verlag, Weinheim/Basel, 1985, 433 p.).

Bookchin is een veelzijdig denker die zich, trouw aan de intenties van de sociale ecologie, op zeer onderscheiden terreinen waagt. Zijn eerste stappen als auteur zette hij op strikt ecologisch terrein onder het pseudoniem Lewis Herber, *Lebensgefährliche Lebensmittel* (Hans Georg Mueller Verlag, Münich, 1955) en *Our Synthetic Environment* (Alfred Knopf, New York, 1962). De verbinding tussen ecologie en anarchisme wordt gelegd in de essaybundel *Post-Scarcity Anarchism* (Black Rose Books, Montreal, 1971, 288 p.) die artikelen uit de jaren '60 bevat. Enkele van deze essays werden trouwens in het Nederlands vertaald onder de titel *Ekologie en anarchisme*, uitgegeven door het Anarchisties Kollektief Utrecht in 1977. Bookchins engagement in de groene beweging resulteerde in een aantal artikelen over ecologie, ecologische beweging en ecotechnologie die samen met een aantal andere thematieken (stad, (neo-)marxisme) gebundeld werden in *Toward an Ecological Society* (Black Rose Books, Montreal, 1980, 313 p.).

Bookchin fascinatie voor het fenomeen 'stad' houdt verband met zijn overtuiging dat authentiek politiek bedrijven slechts binnen een stedelijke context mogelijk werd. Reeds in 1965 verscheen *Crisis in our Cities* dat ook in het Nederlands is vertaald (in 1966 als *Stikkende steden*). Een volledig uitgewerkte visie op de evolutie en het -hedendaags- verval van de stad vindt men terug in *The Limits of the City* (Harper & Row, New York, 1974, een bewerkte versie verscheen bij Black Rose Books, Montreal, 1986, 194 p.) maar vooral in het meer recente *The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship* (Sierra Club Books, San Francisco, 1987, 300 p.).
Zijn verhouding tot de anarchistische traditie wordt verwoord in *The Spanish Anarchists - The heroic Years 1868-1936* (Harper & Row, New York, 1977, 328 p.) en in het controversiële voorwoord tot Sam Dolgoffs' *The Anarchist Collectives* (Free Life Editions, New York, 1974), p. XI - XXXIX. Een inschatting van de levensvatbaarheid van Bookchins politieke ideeën op Westeuropese bodem verscheen in '*Parteipolitik oder populistische Politik - Anmerkungen eines in Deutschland reisenden Amerikaners*' (*Kommune*, 1/1985, p. 5-12).
De eco-filosofische fundamenten van zijn anarchisme moeten geconstrueerd worden uit her en der verspreide artikelen waarbij ik mij beperk tot de voornaamste. Gemakkelijk toegankelijk zijn '*Die Radikalisierung der Natur - Zur Ethik eines radikalen Naturverständnis*' (*Schwarzer Faden* 1/85, p. 22-29; het gaat om de Duitse vertaling van Bookchins voordracht op het internationale anarchistisch congres in Venetië in 1984) en '*Freedom and Necessity in Nature: a problem in Ecological Ethics*' (*Alternatives* 13,4, 1986, p. 29-38). Zwaardere kost is '*Toward a Philosophy of Nature - The bases for an ecological Ethics*', in: M. Tobias (ed.), *Deep Ecology* (Avant Books, San Francisco, 1984, p. 213-239) en '*Thinking ecologically: a Dialectical Approach* (*Our Generation*, 18,2, 1987, p. 3-40) waarin Bookchin positie kiest in de Europese natuurfilosofische en kennistheoretische traditie. Een synthese van zijn filosofische standpunten vindt men terug in '*Radical Social Ecology: a Basis Overview*' (*Harbinger* 3, fall 1985, p. 26-38).
Op basis van deze filosofische standpuntbepaling heeft Bookchin zich de laatste jaren af gezet tegen twee wereldbeschouwelijke stromingen die - bij een oppervlakkige vergelijking - nogal wat verwantschap vertonen met de sociale ecologie. In het eerste geval is de tegenstroom ook in Europa goed bekend. Bookchin wijdde er een polemische brochure aan die ik alleen in Franse vertaling teruggevonden heb: '*Sociobiologie ou Ecologie Sociale?*' (Atelier de Création libertaire, Lyon, 49 p.). De andere stroming waartegen Bookchin zich vanaf het midden van de jaren '80 steeds krachtiger is gaan afzetten is de Deep Ecology beweging (met een brede aanhang in de ecologische beweging in de Verenigde Staten). Dat gebeurde met veel wapengekletter en emotioneel geladen (slogan)taal in '*Social Ecology versus 'Deep Ecology'- A Challenge for the Ecology Movement*' (*The Raven 3*, 1987, p. 219-250). Er verscheen een (gebrekkige) vertaling van dit artikel in het Vlaamse libertaire tijdschrift *Perspectief*, 15, april-juni 1989, p. 11-42. In het kielzog van dit artikel verschenen er reacties en tegenreacties, waarbij ook Bookchin zich niet onbetuigd liet. De polemische boventoon tast soms de kwaliteit van deze schrijfsels aan: toch zou ik willen wijzen op het waardevolle '*The Population Myth*' (*Green Perspectives* 9, July 1988 en 15 April 1989).
Verder een advies voor de geïnteresseerden onder ons in de (post)modernisme-discussie. Toen zijn ex-medestander Joel Whitebook hem in het artikel '*Modernity and the Problem of the autonomous Individual*' (*Telos* 50, winter 1981-82, p. 79-102) aanviel om wille van zijn 'Centraal Europees Joods eschatologisch libertair messianisme en utopisme', reageerde Bookchin daarop met '*Finding the Subject: Notes on Whitebook and Habermas Ltd.*' (*Telos* 52, summer 1982, p. 78-98).
Tenslotte vermeld ik nog dat Bookchin op lokaal niveau politiek aktief is binnen het 'Green Program Project' (P.O. Box 111, Burlington, Vermont 05402) dat een onregelmatig verschijnende nieuwsbrief uitbrengt, *Green Perspectives*, en dat op aanvraag een lijst met beschikbare literatuur toestuurt. Op nationaal vlak engageert hij zich binnen het 'Left Green Network' (P.O. Box 372, West Lebanou NH03784), dat een blad uitgeeft ('*Left Green Notes*') en veel belang hecht aan internationale uitwisseling en correspondentie vanuit het buitenland.
Bookchin is een hoge boom in Amerikaanse radicale ecologische milieus en hij vangt navenant veel wind. Ik heb me echter verbaasd over het niveau van de kritieken op Bookchin: nogal wat commentaren beperken zich tot een verwijzing naar zijn marxistisch verleden en al de overbodige linkse bagage die hij nog met zich zou meeslepen. Veel verwacht ik van de aangekondigde Bookchin-kritiek door George Bradford uit Detroit. Impliciete bewerkingen op Bookchin zijn terug te vinden in zijn twee opvallende essays '*How deep is Deep Ecology? A Challenge to radical Environmentalism*' (*Fifth Estate*, 22, 3, Fall 1987, p. 3-33) en *Return of the Son of Deep Ecology: the Ethics of permanent Crisis and the permanent Crisis in Ethics* (*Fifth Estate*, spring 1989, p. 5-32). Voor serieuzere kritieken moeten we ons wenden naar het Europese continent. Daar wordt Bookchin weer verweten

niet genoeg marxist te zijn. Zie onder meer M. Oechsle, *Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Diskurs* (Campus Verlag, Frankfurt, 1986) en J. Reiche, *Ökologie und Zivilisation - Der Mythos der natürlichen Kreisläufen*, in: Baire u.a., *Die Linke neu denken* (Wagenbach, Berlin, 1984, p. 40-67). Rolf Cantzen verwijt Bookchin een loopje te nemen met de klassieke filosofische valkuilen (onder andere de onoverbrugbare is/ought kloof, het nastreven van kennis van Natur-an-sich). Zie *Freiheit unter saurem Regen -Überlegungen zu einem libertair-ökologischen Gesellschaftskonzept* (Ed. Ahrens, Berlin, 1984, vooral p. 51-70) en *Weniger Staat- mehr Gesellschaft - Freiheit-Ökologie-Anarchismus (Fischer, Frankfurt, 1987, hoofdstuk VI, p. 175-221)*. Bookchin's oeuvre heeft echter ook een niet te verwaarlozen impuls gegeven aan de anarchistische theorie en praktijk. Dit zal duidelijk blijken uit de bundel, uitgegeven door John P. Clark, *Renewing the Earth: the Promise of Social Ecology* (Green Print/Merlin Press, London, 1990) waarvan het inleidende essay door de auteur ter beschikking werd gesteld voor dit nummer van *De AS*. Het boek bevat trouwens in hoofdzaak praktijkvoorbeelden die een concrete uitdrukking willen geven aan bepaalde principes van de sociale ecologie. Bookchin's inspiratie klinkt ook door in een vroegere, succesvolle, essaybundel van Clark, *The Anarchist Moment -Reflections on Culture, Nature and Power* (Black Rose Books, Montreal, 1986 (2de dr.)). Twee essays in deze bundel zijn expliciet aan Bookchin's ideeën gewijd. Een vroege voedingsbodem voor de sociale ecologie vormde de radicale feministische beweging. Vooral de figuur van Janet Biehl, een nauwe medewerkster van Bookchin, springt daarbij in het oog. Zie onder meer haar *What is social ecofeminism?* (*Green Perspectives*, 11, October 1988) en *Women and the democratic tradition* (*Green Perspectives* 16 en 17, June en August 1989).

RADICALE POLITIEK IN EEN TIJDPERK VAN VOORTDUREND KAPITALISME

Murray Bookchin

Murray Bookchin's artikel 'Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism' verscheen als no. 18 van het bulletin Green Perspectives *(november 1989). Green Perspectives. A Left Green Publication, is een uitgave van het Green Program Project of Burlington, Vermont (USA) onder redactie van Murray Bookchin, Janet Biehl en Gary Sisco. Een abonnement voor tien afleveringen kost veertien dollar (P.O.Box 111, Burlington VT 05402). De vertaling is van Simon Radius. (Red.)*

Tegen alle voorspellingen van de jaren dertig in heeft het kapitalisme zich wraakzuchtig gestabiliseerd en een buitengewone flexibiliteit verworven in de decennia na de tweede wereldoorlog. Feitelijk moeten we nu duidelijk bepalen door welke factoren het kapitalisme in zijn meest rijpe vorm tot ontwikkeling komt, om maar niet te spreken over het maatschappelijk traject dat voor de komende jaren is uitgezet. Ik zou willen beweren, dat het duidelijk is dat het kapitalisme zichzelf heeft omgevormd van een *economie*, omringd door vele pre-kapitalistische, maatschappelijke en politieke formaties, in een *maatschappij* die 'vereconomiseerd' is.

Termen als *consumentisme* en *industrialisme* zijn puur obscure verbloemingen van een alles doordringende verburgerlijking, die niet alleen een honger naar comfort en verfijnde technologieën met zich brengt, maar die ook de expansie bevordert van markt- en handelsrelaties naar terreinen en sociale bewegingen die daaraan ooit in bepaalde mate weerstand boden, zo niet afkerig waren van uiterst amorele, accumulerende en concurrerende vormen van menselijke interactie. 'Marktwaarden' zijn in toenemende mate doorgesijpeld in familiale, educatieve, persoonlijke en zelfs spirituele relatievormen. Dit alles heeft in hoge mate de pre-kapitalistische tradi-

ties die op wederzijdse hulp, idealisme en verantwoordelijkheidsbesef berustten, verdrongen tegen gunste van zakelijke vormen van gedrag.
Er heerst een gevoel dat, welke vormen van nieuw verzet dan ook (zij het van de groenen, de libertairen of radicalen in het algemeen) alternatieve levensterreinen moeten kunnen openleggen die het op kunnen nemen tegen de verburgerlijking van de samenleving op al haar niveaus, dan wel dit alles ongedaan kunnen maken. De problematiek van de relatie tussen de 'maatschappij', de 'politiek' en de 'staat' staat als één van de hoogste urgentiepunten op het programma. Kàn er plaats zijn voor een radicaal publiek terrein naast de communes, de coöperaties en de burenhulp-organen die door de tegencultuur van de jaren zestig werden ontwikkeld? Maar die ook gemakkelijk ontaardden in boutique-achtige bedrijfjes, als zij al niet volledig verdwenen? Is er misschien een openbaar terrein dat een strijdperk kan worden voor de wisselwerking tussen de onderling tegenstrijdige krachten van verandering, opvoeding en machtsvorming, en de uiteindelijke confrontatie met de gevestigde orde en levenswijze?

MARXISME, KAPITALISME EN HET PUBLIEKE TERREIN

Het hele concept van wat *openbaar* is, van *publiek* terrein, staat haaks op de gebruikelijke radicale kijk op een *klasse-systeem.* Het marxisme vooral ontkende het bestaan van een definieerbaar 'publiek', of wat in de eeuw van de Democratische Revolutie -twee eeuwen geleden- het 'volk' werd genoemd. Want deze visie verhulde kennelijk specifieke klassebelangen, belangen waarvan men veronderstelde dat deze uiteindelijk de bourgeoisie onverbiddelijk in conflict met het proletariaat zouden brengen. Als het 'volk' iets betekende, aldus de marxistische theoretici, scheen het te gaan om een afkalvende, ongevormde, moeilijk te omschrijven bourgeoisie -een erfenis uit het verleden van vroegere revoluties- waarvan verwacht kon worden dat zij merendeels tot de kapitalistische klasse gerekend wilde worden. Maar tenslotte werd zij toch gedwongen in de werkende klasse opgenomen. Het proletariaat zou op den duur, naarmate het klassebewust werd, de algemeen menselijke belangen tot uitdrukking brengen als het eenmaal deze vage middenklasse in zich opgenomen had, vooral in tijden van een algemene economische of 'chronische' crisis binnen het kapitalisme zelf.

De jaren dertig met zijn stakingsacties, arbeidersoproeren en zijn confrontaties op straat tussen revolutionairen en fascistische groeperingen, met een oorlog en bloedige opstootjes in het vooruitzicht, leken deze visie te bevestigen. Maar we kunnen nu niet langer ontkennen dat deze traditioneel-radicale visie sindsdien plaats heeft moeten maken voor de realiteit van een kapitalistisch manager-systeem, zowel in cultureel, ideologisch als economisch opzicht. Hoewel de levensstandaard voor miljoenen mensen ernstig ondermijnd is, blijft het een nog nooit eerder voorgekomen feit, dat het kapitalisme tot nu toe al een halve eeuw lang gevrijwaard bleef voor een 'chronische crisis'. Ook zijn er geen tekenen dat we in de nabije toekomst geconfronteerd zouden worden met een crisis die vergeleken kon worden met die van de Grote Depressie. Een interne bron, die op lange termijn mogelijkerwijs een economische instorting teweeg zou brengen en die een algemene belangstelling voor een nieuwe samenleving zou doen ontstaan, ligt ook niet voor de hand. Het kapitalisme is in de laatste vijftig jaar succesvoller geweest met crisisbestrijding dan in de voorafgaande anderhalve eeuw, de periode

van de zogenaamde 'historische overheersing'.
Ook het klassieke industriële proletariaat is in aantal afgenomen in de eerste wereld (de historische en klassieke plaats van de socialistische confrontatie met het kapitalisme), in klassebewustzijn en zelfs in politiek bewustzijn als een historisch unieke klasse. Pogingen om de marxistische theorie te herschrijven teneinde de gesalarieerden te laten opgaan in het proletariaat zijn niet alleen zinloos, zij staan ook haaks op de wijze waarop deze hoogst gedifferentieerde middenklasse zichzelf ziet in haar relatie tot een marktsamenleving of markteconomie. De hoop te koesteren dat het kapitalisme van binnen uit zal ineenstorten, als gevolg van de eigen innerlijke tegenstrijdige zelfontwikkeling, is een illusie zoals de zaken er nu voorstaan.
Maar er zijn dramatische voortekenen dat het kapitalisme, zoals ik elders heb benadrukt, externe voorwaarden produceert voor een crisis, een ecologische crisis. En dàt zou wel eens een algemeen menselijke belangstelling voor een radicale, sociale verandering kunnen oproepen. Kapitalisme, georganiseerd rondom een marktsysteem van 'groeien of sterven', gebaseerd op rivaliteit en expansie, moet de natuur wel afbreken, vruchtbare grond in zand veranderen, de atmosfeer vervuilen, het klimaat van de planeet volledig veranderen en de aarde waarschijnlijk ongeschikt maken voor hoogontwikkelde levensvormen. Feitelijk blijkt het om een ecologische kanker te gaan, die complexe ecosystemen die al ontelbare eeuwen geleden gevormd werden, kan verkankeren.
Als gedachteloze en onophoudelijke groei als een doel op zichzelf -door menselijke wedijver gedwongen toe te nemen om zo de organische wereld te verslinden- problemen schept die materiële, ethnische en culturele verschillen doorsnijden, zal het concept van het 'Volk' en van een 'openbaar terrein' een levende *historische* realiteit kunnen worden. De Groenen, ofwel een of andere soort van radicale ecologische beweging, kunnen daarbij een unieke, bindende, politieke betekenis krijgen die in elk opzicht met de traditionele arbeidersbeweging is te vergelijken. Als de werkplek van het proletarisch radicalisme de fabriek was, dan zou het arbeidsterrein van de ecologische beweging de gemeenschap zelf moeten zijn: de buurt, de stad, de gemeente. Een nieuw politiek alternatief zou ontwikkeld moeten worden, dat enerzijds noch van parlementaire aard is, noch exclusief beperkt blijft tot directe actie en activiteiten van een tegencultuur. Want dan zou directe actie verstrikt raken in deze nieuwe politieke vorm van communaal zelfbeheer, gebaseerd op een volledig participatorische democratie -de hoogste vorm van directe actie, de machtsvorming van het volk om zelf de bestemming van de samenleving te bepalen.

De groene beweging verkeert in het algemeen in een opmerkelijk gunstige positie om het strijdveld te worden dat een dergelijk perspectief kan uitwerken en in actie omzetten. Ontoereikendheden, mislukkingen en stappen terug zoals die van de *Grünen* ontslaan radicaal-sociale theoretici niet van de verantwoordelijkheid om te proberen deze beweging 'op te voeden' en haar het theoretisch richtingsgevoel te verschaffen dat zij nodig heeft. De groene beweging is niet verstard in een hopeloze onbuigzaamheid, zelfs niet in West-Duitsland en Frankrijk, ondanks de grote compromissen die de radicalen onder hen in deze landen al vervreemd hebben van hun respectievelijke groene partijen. Het belangrijkste is, dat het er naar uit ziet dat *de ecologische crisis op zich* geen brede

milieubeweging verdráágt, die zich zodanig kan vastpinnen dat zij radicaal gearticuleerde tendensen zou kunnen uitsluiten.
Zulke radicale tendensen koesteren, ze theoretisch onderbouwen en een samenhangende radicale ecologievisie benadrukken, behoort tot de grote verantwoordelijkheid van authentieke radicalen. Wat uiteindelijk elke beweging vernietigt in een tijdperk waarin de verburgerlijking alles wegvaagt, is niet alleen de verzakelijking van het dagelijks leven als zódanig, maar haar eigen gebrek aan besef dat het noodzakelijk is zich te verzetten tegen deze verzakelijking en haar kracht om zich te handhaven.

DE MAATSCHAPPIJ, DE POLITIEK EN DE STAAT

Er is nu een grote behoefte om dit besef tastbare vorm en realiteit te geven. Ontstond in de jaren zestig een tegencultuur om weerstand te bieden tegen de heersende cultuur, in de laatste jaren van deze eeuw is de behoefte gecreëerd aan tegen-instituties van het volk teneinde op te kunnen tornen tegen de gecentraliseerd staat. De specifieke vormen die zulke instellingen konden aannemen, verschilden al naar de tradities, waarden, betrokkenheid en cultuur van een bepaalde periode. Maar sommige primaire theoretische vooronderstellingen moeten worden opgehelderd, als men de behoefte wil bevorderen aan nieuwe instellingen, en -breder gezien- aan een nieuwe radicale politiek. De noodzaak om het begrip 'politiek' opnieuw te omschrijven -om het in feite een bredere betekenis te geven dan het in het verleden had- wordt een praktische imperatief. Het vermogen en de bereidheid van radicalen om tegemoet te komen aan deze behoefte zal duidelijk de toekomst bepalen van bewegingen als de Groenen èn de mogelijkheid op zich voor het bestaan van een radicalisme als coherente kracht voor sociale verandering aan de basis.
De belangrijkste institutionele strijdperken -het sociale, het politieke en het étatistische- waren ooit duidelijk van elkaar te onderscheiden. Het sociale terrein kon duidelijk van het politieke afgebakend worden en het politieke op zijn beurt van het staatsterrein. Maar in onze huidige, historisch vertroebelde wereld zijn ze verduisterd en misbruikt. De politiek is opgeslorpt door de staat, zoals de maatschappij in toenemende mate geabsorbeerd is door de hedendaagse economie. Willen er nieuwe radicale bewegingen die zich bezighouden met de ecologische ineenstorting ontstaan en wil een ecologisch georiënteerde samenleving een eind maken aan pogingen om zowel de natuur als de bevolking te domineren, dan moet dit proces tegengehouden en gekeerd worden.
Het is gemakkelijk om over de maatschappij, de politiek en de staat a-historisch te denken, alsof deze altijd bestaan hebben, zoals wij ze nu aantreffen. Maar het is een feit dat elk van deze drie een ingewikkelde ontwikkeling achter de rug heeft, die we moeten begrijpen als we een helder inzicht willen verkrijgen ten aanzien van hun betekenis in de maatschappelijke theorie en praktijk. Veel van wat we nu *politiek* noemen is in werkelijkheid staatsbeleid, gestructureerd via het stafapparaat van de staat, met zijn parlementariërs, rechters, bureaucraten, politie, leger en dergelijke, een verschijnsel dat vaak nagebootst wordt van de toppen van de staat tot aan de kleinste gemeenschappen. Maar de term *politiek* verwees in de Griekse etymologie naar een openbaar terrein, bevolkt door bewuste burgers die zich competent achtten om rechtstreeks hun eigen gemeenschappen of *poleis* te besturen.
De maatschappij op haar beurt was het betrekkelijk private gebied, dat van de

familiale verplichtingen, van de vriendschap, van het zelfbehoud, de produktie en de voortplanting. Van zijn eerste verschijning als puur menselijk groepsbestaan tot die hoogst geïnstitutionaliseerde vormen, die we gewoonlijk maatschappij noemen, was het sociale leven gestructureerd rondom het gezin of *oikos*. (Economie betekende ooit weinig meer dan gezinshuishouding.) Kern daarvan was de huishoudelijke wereld van de vrouw, aangevuld door de burgerlijke (civiele) wereld van de man.

In de vroege menselijke gemeenschappen vonden de belangrijkste functies van overleven, zorg en voortbestaan, binnen het huiselijk gebied plaats, waaraan het burgerlijke (civiele) terrein in hoge mate dienst verleende. Een 'stam' (de term wordt gebruikt in een brede betekenis die ook benden en clans omvat) was een echte sociale eenheid, bij elkaar gehouden door bloedverwantschap, huwelijk en allerlei functionele banden gebaseerd op leeftijd en werk. Deze sterk middelpuntzoekende krachten, geworteld in de biologische feiten, hielden deze voortreffelijke sociale gemeenschappen bijeen. Zij gaven de leden een gevoel van interne solidariteit die zo sterk was, dat de stamverwanten de 'vreemdeling' of de 'buitenstaander' grotendeels uitsloten en wier acceptatie gewoonlijk afhing van de regels der gastvrijheid en van de behoefte aan nieuwe leden om de gelederen van de krijgers aan te vullen, toen oorlog voeren in toenemende mate van belang werd.

Een groot deel van de vastgelegde historie is een verslag van de groei van het mannelijke, burgerlijke (civiele) terrein ten koste van het huishoudelijke of het sociale terrein. Mannen verkregen in toenemende mate het gezag over de vroege gemeenschap door de stammenoorlogen en botsingen in verband met de grenzen van hun jachtterrein. Nog belangrijker is misschien het feit dat landbouwvolkeren zich grote stukken land toeëigenden, die jagersvolken nodig hadden voor zichzelf en hun manier van leven. Uit dit ongedifferentieerde burgerlijke (civiele) gebied (*burgerlijk* wordt hier in brede zin gebruikt) ontstonden de politiek en de staat. Wat niet zeggen wil dat politieke macht en staatsmacht vanaf het begin hetzelfde waren. Ondanks hun gemeenschappelijke oorsprong uit het vroeg-burgerlijke gebied stonden deze twee scherp tegenover elkaar. De gewaden van de historie zijn nooit eenvoudig, noch zonder rimpels. De evolutie van de maatschappij van kleine familiale, sociale groepen naar hoog gedifferentieerde, hiërarchische en klassesystemen met een bevoegdheid die uitgestrekte territoriale rijken omvatte, is niet anders dan complex en onregelmatig. Het huishoudelijke en familie-terrein zelf, dat wil zeggen het sociale territorium, hielp de vorming van deze staten tot stand brengen. Vroege despotische koninkrijken, zoals Egypte en Perzië, werden niet beschouwd als duidelijk burgerlijke eenheden, maar als de persoonlijke 'huishoudingen' dan wel als de huishoudelijke domeinen van de monarchen. Deze uitgestrekte vorstelijke gebieden van 'goddelijke' monarchen en hun verwanten werden later door families in feodale landgoederen opgedeeld. De sociale waarden van de huidige autocratieën doen denken aan een tijd dat bloedverwantschap en afstamming iemand's status en macht bepaalden, niét burgerschap of rijkdom.

DE OPKOMST VAN EEN PUBLIEK TERREIN

Het was de 'stedelijke revolutie' van de Bronstijd, zoals V. Gordon Childe het uitdrukte, die langzaam de pracht en praal van de sociale en gezinssector scheidde van die van de staat, waardoor

een nieuw terrein voor de politieke arena werd gecreëerd. De groei van de steden -in hoofdzaak rondom tempels, militaire forten, administratieve centra en regionale markten- vormden de basis van een nieuwe, meer ontkerkelijkte en universalistischer vorm van politieke ruimte. Gegeven de tijd en de ontwikkeling evolueerde deze ruimte tot een toendertijd onbekend publiek gebied.
Steden die een volmaakt model vormen van zo'n openbare ruimte bestaan niet, noch in de geschiedenis noch in de sociale theorie. Maar sommige steden waren noch overwegend sociaal (in de huishoudelijke betekenis) noch étatistisch, maar deden een volkomen nieuwe voorziening ontstaan. Het meest opmerkelijk waren de zeehavens van het antieke Hellas, de (kunst-)nijverheids- en handelssteden van het middeleeuwse Italië en van Centraal Europa. Zelfs moderne steden, in prille nationale staten zoals Spanje, Engeland en Frankrijk, ontwikkelden een eigen identiteit en betrekkelijk populaire vormen van burgerparticipatie. Hun parochiale, noch zelfs hun patriarchale kenmerken mochten hun universele humanistische kenmerken niet overschaduwen. Vanuit het Olympisch standpunt van moderniteit zou het even onbelangrijk als a-historisch zijn om tekortkomingen te belichten die de steden gemeen hadden met bijna alle 'beschavingen' die al duizenden jaren bestonden.
Waar het om ging was een kwestie van vitaal belang: dat deze steden het openbare forum creëerden. Daar, op de agora van de Griekse democratieën, op het forum van de Romeinse republiek, in het stadscentrum van de middeleeuwse commune en op de plaza van de Renaisssance steden konden de burgers samenkomen. Tot op zekere hoogte ontstond op dit openbare terrein een volstrekt nieuwe arena, een politieke, gebaseerd op beperkte maar vaak participatorische vormen van democratie, maar óók een nieuw concept van de stedeling, de stadsburger.
Gedefinieerd in termen van zijn etymologische wortels betekent *politiek* het beheer van de stadsgemeenschap of *polis* door haar leden, de burgers. *Politiek* betekende ook de erkenning van burgerrecht aan vreemdelingen of 'buitenstaanders' die niet via bloedverwantschap tot de bevolking behoorden. Dat hield in het begrip van een universele *humanitas*, te onderscheiden van het genealogisch (volgens de afstamming/bloedverwantschap) bepaalde begrip 'volk' (folk). Hand in hand met deze fundamentele ontwikkelingen, kenmerkte de politiek zich door de toenemende secularisatie van allerlei maatschappelijke aangelegenheden, een nieuw respect voor het individu en een groeiende aandacht voor rationele gedragsregels, ten koste van de gedachteloze geboden van de gewoonte.
Ik wil niet suggereren dat privileges, ongelijke rechten, bovennatuurlijke grillen en gebruiken of zelfs wantrouwen ten aanzien van de 'vreemdeling' volkomen verdwenen met de opkomst van steden en de stadspolitiek. In de meest radicale en democratische perioden van de Franse Revolutie bijvoorbeeld, heerste in Parijs een wijdverbreide angst voor 'buitenlandse samenzweringen' en een xenofoob wantrouwen jegens 'buitenstaanders'. Evenmin deelden de vrouwen ook maar ooit in de vrijheden die de mannelijke burgers genoten. Het wezenlijke is voor mij echter dat er door 'de stad' iets heel nieuws werd gecreëerd, iets dàt niet kon worden weggemoffeld in de plooien van het sociale domein of in dat van de staat: namelijk een publiek terrein en een politiek domein. Dat terrein en dat domein werden met de tijd kleiner of groter, maar nooit verdwenen zij volledig uit de geschiedenis. Ze stonden heel kritisch tegenover

de staat, die in verschillende mate probeerde de macht te professionaliseren en te centraliseren, wat vaak een doel op zichzelf werd, zoals de staatsmacht die ontstond in het Ptolemeïsch Egypte, de absolute monarchieën in het 17e eeuwse Europa en de totalitaire regeringssystemen in Rusland, Duitsland, Italië, Spanje en China in onze eigen eeuw.

DE CONFEDERATIE VAN GEMEENTEN

De duurzame geografische ruimte voor de politiek was bijna altijd de City of de stad -meer algemeen het gemeentebestuur ervan. De grootte van een politiek levensvatbare stad is uiteraard niet onbelangrijk. Voor de Grieken, met name voor Aristoteles, behoort een stad of *polis* niet zó groot te zijn, dat zij haar aangelegenheden niet op 'face-to-face'-basis kan afhandelen dan wel een zekere mate van familiariteit onder haar burgers kan vernietigen. Dit richtsnoer, stellig niet strak of onschendbaar, was bedoeld om de stadsontwikkeling te bevorderen langs lijnen die rechtstreeks opwogen tegen de opkomende staat. Bij een bescheiden, maar beslist niet geringe omvang kon de *polis* institutioneel zodanig ingericht worden, dat de leiding in handen was van ervaren, publiekelijk geëngageerde mensen met een minimale maar zorgvuldig beschermde graad van representatie.

Om een politiek persoon te kunnen zijn, zo werd verondersteld, moest men aan bepaalde materiële voorwaarden kunnen voldoen. Enige vrije tijd was nodig om deel te kunnen nemen aan politieke aangelegenheden, een vrije tijd waarin waarschijnlijk voorzien werd door slavenarbeid, hoewel het beslist onwaar is, dat alle actieve Griekse burgers slavenhouders waren. Belangrijker dan vrije tijd was de behoefte aan persoonlijkheids- en karaktervorming -het Griekse begrip *paideia*- waarbij inbegrepen was de redelijke ingetogenheid, die ervoor moest zorgen dat burgers het decorum konden hanteren, dat nodig was om een vergadering van het volk levensvatbaar te houden. Openbaar dienstbetoon was een ideaal dat nodig was als tegenwicht voor bekrompen, egoïstische impulsen, èn om het ideaal van een algemene betrokkenheid te ontwikkelen. Dat werd bereikt door een ingewikkeld netwerk van relaties, die reikten van loyale vriendschap -de Griekse notie van *philia*- tot het met elkaar optrekken bij burgerlijke festiviteiten en in militaire dienst.

Maar politiek in déze zin was niet een strikt Hellenistisch verschijnsel. Overeenkomstige problemen en behoeften ontstonden en werden op allerlei manieren opgelost in de vrije steden, niet alleen in het bekken van de Middellandse Zee, maar ook in continentaal Europa, Engeland en Noord-Amerika. Bijna al deze vrijsteden schiepen een publieke sfeer en een politiek, die democratisch was in verschillende gradaties en gedurende lange perioden. Met hun grote afkeer van gecentraliseerde staten vormden vrijsteden en hun federaties een aantal cruciale keerpunten waarin de mensheid geconfronteerd werd met de mogelijkheid om een maatschappij tot stand te brengen, gebaseerd ofwel op de confederatie van steden ofwel op nationale staten.

Ook de staat had zijn historische ontwikkeling die niet gereduceerd kan worden tot een simplistisch a-historisch beeld. Vroege staten in de geschiedenis werden opgevolgd door quasi-staten, monarchieën, feodale staten en republikeinse. De totalitaire staten van onze eeuw overtreffen de wreedste tirannieën uit het verleden. Maar essentieel voor de opkomst van de nationale staat was het vermogen van gecentraliseerde staten om de vitaliteit van de stadsbuurt, de stad en de dorpsstructuren te ver-

zwakken en hun functies te vervangen door bureaucratieën, de politie en het leger. Een subtiele wisselwerking tussen de grote stad en de staat -vaak exploderend in een openlijk conflict- deed zich in de hele geschiedenis voor en heeft het maatschappelijke landschap tot aan de dag van vandaag vorm gegeven. Jammer genoeg is er niet voldoende aandacht geschonken aan het feit dat de capaciteit van staten om hun macht volledig uit te oefenen, vaak beperkt werd door de stedelijke obstakels die de centrale macht ondervond.

Het nationalisme heeft, net als het étatisme, zozeer zijn stempel gedrukt op het moderne denken dat alleen het idéé al van een politiek van lokaal bestuur (municipalisme) als een optie voor maatschappelijke organisatie eigenlijk al is afgeschreven. Dat komt, zoals ik al heb benadrukt, doordat politiek vandaag de dag volledig vereenzelvigd wordt met staatsmacht, de professionalisering van macht. Dat het rijk van de politiek en de staat vaak en hevig met elkaar in conflict raakten -conflicten die op bloedige oorlogen uitliepen- is bijna volledig over het hoofd gezien. De grote revolutionaire bewegingen uit het verleden, van de Engelse revolutie van 1640 tot die in onze eeuw, werden altijd gekenmerkt door krachtige volksbewegingen en waren voor hun welslagen afhankelijk van sterke gemeenschapsbanden. Dat de angst voor gemeentelijke autonomie nog steeds een spookbeeld is voor de natie-staat kan men merken aan de eindeloze rij argumenten die er tegen in gebracht worden. Verschijnselen die zo 'dood' zijn als de vrije gemeenschap en participatorische democratie zouden waarschijnlijk heel wat minder tegenargumenten oproepen dan wij voortdurend tegenkomen.

De opkomst van de grote metropool heeft geen eind gemaakt aan de historische zoektocht naar de commune en burgerpolitiek, zoals ook door de komst van multinationale ondernemingen het thema van het nationalisme niet van de agenda is verdwenen. Steden als New York, Londen, Frankfurt, Milaan en Madrid kunnen langs politieke weg institutioneel gedecentraliseerd worden, zij het als buurt- of als districtsnetwerk, en dat ondanks hun grote structurele omvang en hun interne onderlinge afhankelijkheid. Hoe goed zij inderdaad kunnen functioneren als zij *niet* structureel decentraliseren is een ecologische kwestie van de grootste betekenis, zoals de problemen van luchtvervuiling, doeltreffende watervoorziening, criminaliteit, de kwaliteit van het leven, het vervoer enz. aangeven.

De geschiedenis heeft op hoogst dramatische wijze aangetoond dat de grote steden in Europa, met een bevolking van bijna een miljoen inwoners en met primitieve communicatiemiddelen, goed functioneren door middel van uitstekend gecoördineerde, gedecentraliseerde instellingen met een buitengewone politieke vitaliteit. Van de grote steden in Castilië ten tijde van de *Comuñero*-revolte in de vroege jaren van de 16e eeuw, via de Parijse Assemblée van 1790 tot aan de Madrileense burgerbeweging van de jaren zestig in deze eeuw (om er maar een paar te noemen), hebben volksbewegingen in grote steden cruciale kwesties aan de orde gesteld: *bij wie* de centrale macht berust en *hoe* het gemeenschapsleven institutioneel behoort te worden geregeld.

Dat een grote stad net zo parochiaal kan zijn als een stamverband is nogal duidelijk en is nu niet minder waar dan het in het verleden was. Vandaar dat elke municipale beweging die niet confederaal is -dat wil zeggen die niet opgaat in een netwerk van wederzijdse verplichtingen aan kleine en grote steden in dezelfde regio- niet in meerdere mate als een echte politieke eenheid kan worden be-

schouwd dan een buurtschap dat niet samenwerkt met andere buurten die deel uit maken van de stad. Een confederatie gebaseerd op gedeelde verantwoordelijkheden, volledige aansprakelijkheid van confederale gedelegeerden jegens hun buurtschap, het recht van een buurtschap om een mandaat terug te eisen, standvastige vertegenwoordigers -dit alles maakt een onmisbaar deel uit van een nieuwe politiek. Van de bestaande kleine of grote steden kan niet geëist worden dat zij een replica vormen van de nationale staat op lokaal niveau. Dat zou betekenen het opgeven van alle betrokkenheid ten aanzien van sociale verandering als zodanig.

Van enorm praktisch belang is het feit dat vóórstatelijke instituties, tradities en sentimenten, op gevarieerde wijze in bijna de gehele wereld blijven leven. Verzet tegen onderdrukkende staten wordt gevoed door communale netwerken van dorpen, buurten en steden, getuige de worstelingen die we zagen in Zuid-Afrika, het Midden-Oosten en Latijns-Amerika. De beroering die nu de Sowjet-Unie door elkaar schudt is niet alleen te wijten aan de eisen tot grotere vrijheid, maar ook aan bewegingen voor regionale en lokale autonomie, die een uitdaging betekenen voor haar voortbestaan als een gecentraliseerde natiestaat.

Wie de communale basis van deze beweging niet wil inzien, is net zo kippig als iemand die de latente instabiliteit van èlke nationale staat onderschat. Het zou erger zijn als men de nationale staat als een vanzelfsprekende zaak beschouwt en ermee gaat onderhandelen puur op de door de staat bepaalde termen. Of een staat nu werkelijk meer of minder 'staat' is -geen kleinigheid voor radicale theoretici als Bakoenin en Marx, hoezeer zij ook onderling verschillen -hangt in hoge mate af van de macht van lokale, confederale en communale bewegingen om tegen deze macht op te kunnen tornen en een duale macht te kunnen vormen, die daarvoor in de plaats komt. De grote rol die de Madrileense Burgerbeweging, nu bijna dertig jaar geleden, speelde in het ondermijnen van het Franco-regime vraagt dan ook om een diepgaande studie om deze beweging recht te doen.

Ondanks de marxistische visie op een grotendeels economisch conflict tussen 'loonarbeid en kapitaal' waren de revolutionaire bewegingen van de arbeidersklasse in het verleden geen gewone industriële bewegingen. De levendige Parijse arbeidersbeweging bijvoorbeeld, in hoofdzaak van geschoolde handwerkslieden, was ook een gemeenschapsbeweging, verankerd in de wijken die gevoed werd door een rijk buurtleven. Vanaf de Levellers-beweging (in 17e eeuws Engeland) tot de anarcho-syndicalisten in Barcelona in onze eeuw, is radicale actie versterkt door hechte gemeenschapsbanden en door die openbare sfeer van straten, pleinen en café's.

DE BEHOEFTE AAN EEN NIEUWE POLITIEK

Dit municipalisme kan niet genegeerd worden en moet zelfs weer herschapen worden, overal waar het ondermijnd is door de moderne staat. Een nieuwe politiek, geworteld in kleine plaatsen, buurtschappen, steden en regio's, vormt het enige levensvatbare alternatief voor het bloedeloze parlementarisme dat ook in de diverse groene partijen en verwante sociale bewegingen doorsijpelt. Kortom, hun koers in de richting van een steile en corrupte staatsmacht, waarbij van de grote burgerlijke partijen ook altijd verwacht kan worden dat zij hen wegmanoeuvreren en hen in coalities opslokken. De levensduur van 'single-issue' bewegingen blijft dan ook beperkt tot die problemen waartegen ver-

zet wordt aangetekend. Militante acties ten aanzien van zulke problemen moeten niet verward worden met het radicalisme dat op *lange* termijn nodig is, om het besef en het bewustzijn van mensen te veranderen en uiteindelijk de samenleving zelf. Zulke bewegingen vlammen op en doven uit, zelfs als zij succesvol zijn. Zij missen de onderbouwing die zo noodzakelijk is om *blijvende* bewegingen voor sociale verandering te scheppen en een terrein waarop zij permanent aanwezig kunnen zijn bij het politieke conflict.

Vandaar de enorme behoefte aan echte politieke basisbewegingen, confederaal verenigd, en verankerd in duurzame en democratische instellingen die kunnen evolueren tot echte libertaire platforms. Het leven zou prachtig zijn, zo niet wonderbaarlijk, als wij geboren werden met alle training, geletterdheid, vaardigheden en mentale middelen die we nodig hebben om een beroep of een roeping in praktijk te kunnen brengen. Jammer genoeg moeten wij moeizaam deze vaardigheden zien te verwerven en dat vereist strijd, confrontatie, opvoeding en ontwikkeling. Het is ook hoogst onwaarschijnlijk dat een radicale municipalistische benadering van enige betekenis is als gemakkelijk middel tot *institutionele* verandering. Er moet voor gevochten worden, alvorens men het kan waarderen. Net zoals het gevecht om een vrije samenleving zelf even bevrijdend en zelftransformerend moet zijn als de existentie van een vrije gemeenschap. Het lokale bestuur is een potentiële tijdbom. Het scheppen van netwerken, en het trachten gemeentelijke instellingen die een replica vormen van de staat om te vormen, betekent het oppakken van een historische uitdaging, een echt-politieke, die al eeuwenlang bestaat. Nieuwe sociale bewegingen zakken tegenwoordig in elkaar, op zoek naar een politiek perspectief dat ze in de politieke arena brengt. Vandaar dat ze zo gemakkelijk het parlementarisme inglijden. Historisch gezien heeft de libertaire theorie zich altijd gericht op de vrije gemeente, die zou moeten voorzien in het celweefsel voor een nieuwe maatschappij. Het negeren van het potentieel van deze vrije gemeenschap *omdat* deze nog niet vrij *is*, houdt in dat wij voorbijgaan aan een sluimerend politiek gebied dat juist een levende inhoud geeft aan de belangrijke libertaire eis: een commune van communes. Want in deze stedelijke instellingen en de veranderingen die we in hun structuur kunnen aanbrengen -namelijk ze steeds meer in een nieuwe openbare sfeer omvormen- ligt de *duurzame* institutionele basis voor een duale fundamentele kracht: een basisconcept van burgerschap en municipalistische economische systemen, die een tegenwicht kunnen vormen voor de groeiende macht van de gecentraliseerde natiestaat en gecentraliseerde ondernemingen.

PUBLICATIES BOOKCHIN

De meeste publicaties van Bookchin zijn uitgebracht of heruitgegeven door de libertaire uitgeverij *Black Rose* (Montreal), in Europa vertegenwoordigd door *Freedom Press* (London). Momenteel zijn verkrijgbaar: *Remaking Society*, *Toward an Ecological Society*, *Post-Scarcity Anarchism*, *The Limits of the City* en *The Modern Crisis*. De prijs ligt rond de dertig gulden. Ze zijn verkrijgbaar in de linkse boekhandel of rechtstreeks te bestellen bij Karl Kreuger, postbus 61523, Den Haag.

BLADEREN 15

"Die 40 Jahre waren Lehrjahre, keine Leerjahre", schreef de Oostduitse historica *Waltraud Seidel-Höppner*. En ook haar kollega *Manfred Kossok* hoopte er maar het beste van, getuige zijn commentaar op haar woorden: "Das ist kein Wunschdenken, sondern eine Realität, aus der Kraft für alternatives Handeln erwachsen kann" (*Die Weltbühne*, nr. 45:17, april 1990). Luttele maanden later lijkt ook deze *Realität* als sneeuw voor de zon verdwenen. Gevreesd moet worden dat de Oostduitse oktober/november-revolutie van 1989 wel degelijk tot de *Verlorenen Momenten der Geschichte* gerekend dient te worden. Het gelijknamige artikel van Kossok blijft evenwel een must omdat het, denk ik, treffend de opvattingen verwoordt van dié linkse DDR-intellectuelen die zich het 'allemaal wat anders' hadden voorgesteld. Het socialisme dood? "So einfach läßt sich Geschichte nich bewältigen..."
Hoe 't ook zij: de realiteit in de DDR, zomer 1990, is een verbijsterende. Er wordt ten onzent, uiteraard terecht, veel over geschreven. Beperkte de Nederlandse pers zich evenwel tot de Grote Problemen, in de Duitse pers ook aandacht voor de 'kleine' problemen.
Zo is één van de paradoxale konsekwenties van de Duitse *Wiedervereinigung*, dat zeer waarschijnlijk Westberlijnse jongeren weer aan militaire dienstplicht zullen moeten geloven. In het Berlijnse uitgaansblad *Zitty* van begin augustus stond daarover een interessant artikel.
Een probleempje vormen ook de zoals bekend nogal royaal uitgevoerde Marx/Engels-monumenten. Wat te doen? Afbreken (dat wil zeggen opblazen)? Of laten staan als afschrikwekkende herinneringen? *Dirk Schumann* schreef er in de *taz* (4-8-1990) een boeiend artikel over: *Marx geht, die Monumanten bleiben. Zur Diskussion zum die politische Denkmäler in der DDR*. In het zelfde nummer een interview met kunstenaar *Joachim John* over deze kwestie. Zijn oplossing: *Einschmelzen*!
Intussen brak in de *taz*-redactie, dat wil zeggen tussen de nieuwe *Ostler* redactie en de *Wessies*, een conflict uit over een uit de prullenbak geviste lijst met adressen van *Stasi's*, een conflict dat ook *Die Zeit* (29-6-1990) haalde.
Een laatste probleem dat ik hier noemen wil, vormen de Trabi's. Want: het feit dat deze dappere DDR-vierwielers een *Duroplast*-carrosserie hebben is niet alleen een van de redenen voor het bestaan van talloze Trabi-Witze (voor een overzicht: zie de rubriek *Contrapunt* in *De Groene* van 11-6-1990), maar gaf, doordat Trabi's nu, voor het eerst in de geschiedenis, echt *afgedankt* worden, aanleiding tot een nieuw milieuprobleem. Het Duroplast (47 procent katoen, 53 procent fenolhars) blijkt namelijk noch verbrand noch verschroot te kunnen worden, zo meldde *Der Spiegel* (nr. 1990/33).
En het goede nieuws? Ik houd het op een orgelconcert van *John Cage* in Oost-Berlijn (zie: *taz*, 4-8-1990)...

Over de *Roemeense* omwenteling is intussen een tweetal boeken verschenen. *Het laatste bal van de vampier* heet het boek van *Volkskrant*-journalist *Cees Zoon* over 'Roemenië en de erfenis van Ceausescu' (Nijgh & Van Ditmar 1990, 208 blz., *f*34,90). Het blijkt helaas te wemelen van de fouten (zie de recensie van *Peter Michielsen* in *NRC* 11-8-1990).
Het duivelsrijk van Ceausescu van *Ion Pacepa*, heet het andere (Wereldvenster 1990, 316 blz., *f*29,90) en ook hier moet achter de betrouwbaarheid ervan een stevig vraagteken gezet worden. Pacepa was nu eenmaal een jaar of zes hoofd van de Roemeense buitenlandse veiligheidsdienst en heeft derhalve een flinke stapel boter op zijn hoofd, zo vermoed ik.
Een absolute must wat Roemenië betreft is daarentegen een oorspronkelijk Frans artikel van *Olivier Weber* en *Radu Portocala* dat onder de titel *Roemenië: Revolutie of complot* in *Intermediair* (22-6-1990) in een Nederlandse vertaling verscheen.

Schreef ik in een vorige aflevering van deze rubriek nog lovend over de Tsjecho-Slowaakse president *Havel*, inmiddels reed ook hij een (eerste?) scheve schaats door *Kurt Waldheim* in Salzburg een hand te geven. Treurig dat zo'n voorval 'ons anarchistisch gelijk' weer eens onderstreept. Macht corrumpeert. Hoewel, *Henk Hofland* (*NRC* 3-8-1990) formuleerde dit gelijk, om met Jacques de Kadt te spreken, 'radicaler want juister'. Onder verwijzing naar *Max Weber* stelde Hofland namelijk dat de politieke moraal een andere is dan de absolute. En tja, daar hebben 'wij anarchisten' dus principiële moeite mee...

Ton Lemaire (geb. 1941) aan wie ik, naar aanleiding van het verschijnen van zijn bundel *Binnenwegen* (1988), in deze rubriek (zie: *Bladeren 8*) enige regels wijdde, houdt er mee op: hij verlaat de Nijmeegse universiteit en gaat op het Franse platteland wonen. Naar aanleiding van dit afscheid werd Lemaire een vriendenboek aangeboden: *Natuur en Cultuur. Beschouwingen op het raakvlak van antropologie en filosofie* (*R. Corbey* en *P. v.d. Grijp* (red.), Ambo Baarn, 1990, 273 blz., *f*39,=), met bijdragen van onder andere *Peter Kloos*, *Barbara Noske*, *Ger-*

rit Huizer, *Mieke Bal* en *Hans Achterhuis*.
Laatst genoemde herlas onder andere de utopische roman van *William Morris*, *News from Nowhere* uit 1890 om Lemaire's ideeën omtrent de ecologische utopie... af te kunnen wijzen. "Het afwijzen van de utopie zou juist de toekomst wel eens kunnen openen", meent Achterhuis. In ieder geval een goede aanleiding om *News from Nowhere* weer eens uit de kast te halen, en dan natuurlijk niet de gekortwiekte Penguin-editie die Achterhuis gebruikte, maar de volledige (hoe 'stomvervelend' ook) editie die bij Routledge & Kegan Paul (1970, vele malen herdrukt) verscheen.
Het blijkt dat Achterhuis in een aantal opzichten gelijk heeft, maar toch de essentie van het utopische denken mist. Zie *Arthur Lehning*'s rede *Ithaka* (1976)!
Ook bij de bijdrage van *Mieke Bal* wil ik hier even stilstaan. Zij schreef voor de bundel een kritiek op *Raymond Corbey*'s rijk geïllustreerde analyse van koloniale ansichtkaarten, waaronder veel 'koloniaal naakt' (*R. Corbey*, *Wildheid en beschaving, de Europese verbeelding van Afrika*; Ambo Baarn 1989, 182 blz., *f*49,50).
Het probleem: "Herhaal je niet het gebaar van toeëigening en uitbuiting als je hetzelfde materiaal dat je bekritiseert ter illustratie zelf ook weer afbeeldt?" 'Ja', luidt het antwoord van *Bal*.
Het probleem is, zoals ook Bal weet, niet nieuw. Ik noem hier de Westberlijnse fascisme-tentoonstelling (vgl. *Bladeren 12*) en de tentoonstelling *Zwart volgens blank* in het Amsterdamse Tropeninstituut (zie *VN-bijlage*, 25-11-1989) die beide tot soortgelijke discussies aanleiding gaven.
Ton Lemaire zal gelukkig blijven publiceren. Zijn volgende boek zal *Twijfel aan Europa* heten. En daarmee is hij niet de enige filosoof die zich met Europa bezighoudt. Aan de lijst met filosofisch getinte publicaties over Europa die ik in *Bladeren 13* noemde kan inmiddels ook het artikel *Het Europa van de filosofen* van *J.J.A. Mooij* (*Hollands Maandblad* 1990-5/6) worden toegevoegd.

Op 7 juni nam ook de Rotterdamse filosoof *Sperna Weiland* afscheid van de universiteit. Ook hij kreeg een bundel aangeboden, *Wijsbegeerte, universiteit en maatschappij*, samengesteld door *Douwe Tiemersma* (Ambo Baarn, 1990, 262 blz., *f*39,50). Drie (van de 21) bijdragen dienen hier vermeld te worden. Allereerst het artikel van *Herman van Run* (waarvan de *NRC* op 14-6-1990 een bewerkte versie publiceerde) over de (on)vrijheid van de journalist. Een thema dat ook aan de orde kwam op de tentoonstelling *Vrijheid onder druk*, waarvan de catalogus verscheen bij de Stichting Beheer IISG (*f*22,= op giro 5118096 t.n.v. St. Beh. IISG, Amsterdam o.v.v. 'Vrijheid onder druk').
De tweede bijdrage is *Lolle Nauta*'s *De subcultuur van de wijsbegeerte* (dat eveneens ook elders, te weten in *Krisis*, verscheen) waarin hij een wel èrg privé-achtige geschiedenis van de Nederlandse filosofie schetste.
Gelukkig houdt Nauta zich zo af en toe ook met interessantere zaken bezig. Zo publiceerde hij, samen met *Bertus Mulder*, in *Praxis International* (nr. 9:4, jan. 1990) een fraai artikel over de Nederlandse 'Frankfurter' *Andries Sternheim*: *Working-class and proletariat -on the relation of Andries Sternheim to the Frankfurt School*.
En het derde artikel dat ik hier noemen wil is *L'Europe, un regard* van de Zwitserse historicus *Barblan*.

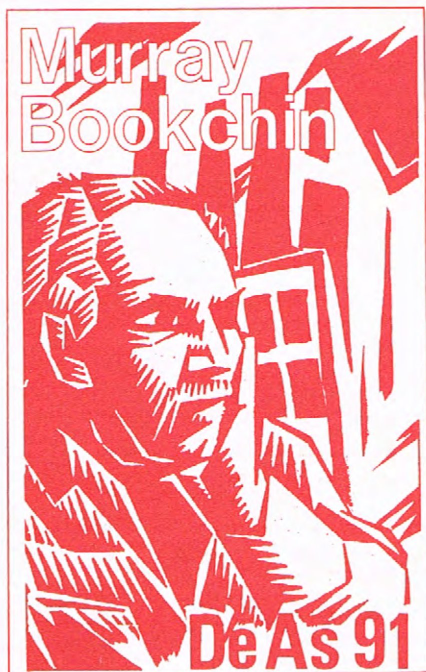
Ik moet een tweetal nieuwe tijdschriften aankondigen.
Allereerst *Buiten de Orde*, een uitgave van de *Vrije Bond*, dat een 'Basisbeweging voor zelfbeheer en syndicalisme' heet te zijn en een afsplitsing van het OVB is. Info: Postbus 1338, 3500 BH Utrecht.
Het tweede is het *Documentatieblad van de Werkgroep Sassen* dat *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* heet. Zonder meer een aanwinst. In het eerste nummer bijvoorbeeld het in *Bladeren 13* aangekondigde artikel *Een voorbeeld voor prille atheïsten: Jacob Moleschott en het anti-clericalisme in Nederland* door *S. Thissen* (info: Fac. der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam).
Nieuw voor mij waren de bladen *Gras* en het *José Marti Journaal*, ook al zijn beide bladen alweer in hun derde jaargang.
Gras, dat blijkt te staan voor Groene Richting Andere Samenleving, is een uitgave van *De Groenen* van *Roel van Duijn* (en *Hans Ramaer*) en wordt gedrukt bij *De Appelbloesempers*. Een sympathiek blad derhalve, maar wel erg rommelig (info: Postbus 15449, 1001 MK Amsterdam).
Van het *Jose Marti Journaal* kocht ik het augustus/september 1990 nummer vanwege een interview met *Francisco Carrasquer* (vgl. *De AS* 74). Onder de kop *De dageraad als obsessie* vertelt Carrasquer onder andere over *Remon Sender* en *Camus*' belangstelling voor de CNT. *Voelt u zich nog anarchist?*, vroeg *Marjolein Hohberger* Carrasquer tot slot. "Welnee, ik heb het niet zo op die -ismen", om desalniettemin met de volgende woorden te besluiten: "Macht is altijd een vijand van de mensen geweest. Het is altijd een misdaad. Vrijheid, dat is het allerbelangrijkste" (info: 020-227785).

Het José Marti Journaal is overigens een cultureel tijdschrift dat zich bezighoudt met Portugal, Spanje en Latijns-Amerika. Dit laatste herinnerde mij aan het feit dat ik ooit aankondigde een aflevering van deze rubriek te zullen wijden aan de Nederlandse derde wereld tijdschriften. Ik zal daar toch van afzien. Er blijken namelijk zoveel derde wereld-bladen te bestaan -op zijn minst 200!- dat ik daar reeds vier afleveringen van een Bladeren-rubriek in de *NIO-kroniek* mee vulde (info: 020-121220). Een aantal derde wereldstudies wil ik hier echter wel signaleren.
Allereerst het schitterende boek van *Dirk Kruyt* over Peru, *De revolutie per decreet* (VU Uitgeverij Amsterdam 1989, 212 blz., *f*34,50).
Over de Sandinistische verkiezingsnederlaag werd veel geschreven. Doorgaans zeer vooringenomen en derhalve nauwelijks van belang. Dat geldt niet voor *Julia Preston*'s *The defeat of the Sandinistas* (*New York Review of Books, April 12, 1990*) en evenmin voor *Raymond Buve*'s *De 'Wende' in Nicaragua: waarom en wat nu?* (*Internationale Spectator, juni 1990*).
Curieus en indrukwekkend vond ik het proefschrift (Nijmegen, prof. Gerrit Huizer) van *Roel Burgler*, *The eyes of the pineappel. Revolutionary intellectuals and terror in democratic Kampuchea* (Breitenbach Verlag Saarbrücken 1990, 438 blz., DM 53) waarin hij de *rationaliteit* (!) van de onderdrukking door Pol Pot c.s. onderzoekt. Politieke rationaliteit is dus ook al wat anders dan absolute!, moet ik, Hofland (zie boven) parafraserend, vaststellen. Max Weber ontbreekt dan ook in Burgler's relaas. Overigens: ik ben zeer benieuwd naar een eventuele recensie van dit boek door *Noam Chomsky*...
Onlangs kwam de relatie tussen het Zuidafrikaanse ANC en de plaatselijke communistische partij aldaar in het nieuws. Die relatie is van groot belang, want zoals bekend is het ANC niet zomaar een bevrijdingsbeweging en: de Zuidafrikaanse CP is vermoedelijk de enige communistische partij ter wereld die in ledental groeit! Ik wil daarom wijzen op het fonds van *James Currey Publishers* (54B Thornhill Square, Islington, London N1 1BE, fondslijst op aanvraag), waarin veel politiek-historisch getinte studies over Afrika verschenen. Zoals *Francis Meli*'s *South Africa belongs to us. A history of the ANC* (London 1989, 288 blz., ca. *f*35,=) waarin Meli ook uitblinkt in onversneden marxistoïde taalgebruik. Aanbevolen!

Ik ben weer bijna door mijn ruimte heen en zal de rest van mijn stapeltje slechts kunnen 'signaleren'.
De Rotterdamse socioloog *A. Cachet* promoveerde op het proefschrift *Politie en sociale controle* (Gouda Quint, Arnhem 1990, 358 blz., *f*85,=). Een must voor zowel de agentje-pesters onder ons als voor diegenen die worstelen met het anarchistische antwoord op het Hobbesiaanse orde-probleem.
In Frankrijk verscheen, in de Pleiade-reeks van Gallimard het tweede deel (1871-1885) van de *Oeuvres* van *Jules Vallès*. *Arnold Heumakers* schreef naar aanleiding hiervan een portret van de communard Vallès in *de Volkskrant* (10-8-1990), onder de kop: *Polemist, pamflettist en eeuwig révolté*.
In *De Tijd* (10-8-1990) schreef *Ton Crijnen* over *Het omstreden leven van Simone Weil*. Een en ander naar aanleiding van het verschijnen van *David McLellan*'s *Utopian pessimist: the life and thought of Simone Weil* (Poseidon Press, 1990, *f*54,60).
In *Trouw* van 25 juni schreef Rob Schouten over de dichter Marsman. *Arthur Lehning* reageerde daarop in Trouw van 17 juli. Inzet: de rol van *Riek Marsman*.
Een foto waarop *Lehning* stond, vond ik in de -omstreden!- VN-bijlage van *Max Nord* over *Menno ter Braak* (VN-bijlage 28-7-1990, p. 5).
Overigens: er schijnt een nieuw deel van de *Archives Bakounine* aan te komen. Vreemd dat er aan deze *Archives* in dit blad nog nooit een beschouwing werd gewijd...
Bij de Staatsuitgeverij verscheen *W.F.S. Pelt*'s studie *Vrede door revolutie -De CPN tijdens het Molotov-Ribbentrop Pact (1939-1941)*. Het oordeel van *Ronald Havenaar* in *de Volkskrant* (9-6-1990): "Politieke oogkleppen verhinderen zicht op de acrobatiek van de CPN" (SDU Den Haag 1989, 397 blz., *f*59,90).
Van het *Biografisch Woordenboek van het socialisme en de arbeidersbeweging in Nederland* verscheen een vierde deel (IISG Amsterdam, 1990, 300 blz., *f*44,=), met bijdragen van onder andere *Herman Noordegraaf*, *Bert Altena*, *Ruud Uittenhout* en *Ronald Spoor*. (CB)

ANARCHISTISCHE NIEUWSBRIEF

Redaktiekollektief A-live, J. van Lennepkade 122, 1053 MT Amsterdam, is van plan een internationale (Engelstalige) anarchistische nieuwsbrief uit te geven. Wie mee wil werken aan de produktie van zo'n nieuwsbrief wordt verzocht contact op te nemen met de initiatiefnemers.



Hans Ramaer — *HET ECOLOGISCHE ANARCHISME VAN MURRAY BOOKCHIN*

John Clark — *WAT IS SOCIALE ECOLOGIE?*

Marius de Geus — *MURRAY BOOKCHIN: VAN MARXIST TOT ANARCHIST*

Roger Jacobs — *MURRAY BOOKCHIN: FILOSOOF VAN EEN EXPANSIEVE VRIJHEID*

Murray Bookchin — *RADICALE POLITIEK IN EEN TIJDPERK VAN VOORTDUREND KAPITALISME*

Cees Bronsveld — *BLADEREN 15*

Prijs — *f6,50*